

Gilles Deleuze
una vida filos3fica

Bajo la dirección de Eric Alliez

Gilles Deleuze
Una vida filosófica

Encuentros Internacionales Gilles Deleuze
Rio de Janeiro - Sao Paulo
del 10 al 14 de junio de 1996

*Esta edición se realizó como una colaboración entre
la Revista "Sé cauto" y la revista Euphorion
Colección: unos cuantos*

Traducción:

Ernesto Hernández B.

Revisión de las traducciones:

Clara Inés Perea,

Martha Zuluaga A.,

Ignacio Puente,

Cesar Alfaro Mosquera

Diseño de carátula:

Cesar Alfaro Mosquera y Adriana Ríos

Ilustraciones interiores:

Martha Zuluaga A.

© Institut Synthélabo, París, Francia, 1998

©Revista “Sé cauto”, Santiago de Cali, Colombia, 2002

©Revista Euphorion, Medellín, Colombia, 2002

Editado con la colaboración de
la Sub-dirección de la política del libro y de las bibliotecas
del Ministerio de asuntos extranjeros de Francia.

Indice

Nota para la edición francesa
Presentación a la edición en español
Presentación a la edición en francés

Primera parte:

Variaciones Filosóficas

Homo tantum. Lo impersonal: una política, *René Schérer*
El tiempo no reconciliado, *Peter Pál Pelbart*
El ojo del afuera., *Jean-Clet Martin*
Pliegue Deleuziano del pensamiento, *Jean-Luc Nancy*
El cubilete del sentido, *François Wahl*
La inmanencia absoluta, *Giorgio Agamben*

Segunda parte:

Historia y devenir de la filosofía

Lo trascendental y su imagen., *Gérard Lebrun*
Sobre el bergsonismo de Deleuze., *Eric Alliez*
William James, Del campo trascendental al nomadismo obrero. ,*David Lapoujade*
Sobre el “plano de inmanencia” ., *Bento Prado Jr.*
Entre Deleuze y Whitehead., *Isabelle Stengers*

Tercera parte:

Política y clínica

Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política), *François Zourabichvili*
La sociedad mundial del control, *Michael Hardt*
¿Hay una inteligencia de lo virtual?, *John Rajchman*
Código primitivo/código genético: la consistencia de una vecindad,
Laymert Garcia dos Santos
Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio,
Eduardo Viveiros de Castro

Cuarta parte:

Variedades estéticas

A propósito de un curso del 20 de marzo de 1984. El ritornelo y el galope,
Pascale Criton
¿Existe una estética deleuziana?, *Jacques Rancière*

El cine del pensamiento o lo virtual como nunca visto, *André Parente*

Apéndices:

Nota bibliográfica., Bibliografía de Gilles Deleuze en español.
Los autores.

Ilustraciones (I, II, III, IV, V), *Martha Zuluaga A.*

Nota para la edición francesa

La mayor parte de las contribuciones que componen esta obra colectiva han sido presentadas durante los *Encuentros Internacionales Gilles Deleuze* organizados en el Brasil, en Río de Janeiro y Sao Paulo, en junio de 1996 por el *Colegio Internacional de estudios Filosóficos Transdisciplinarios*.

Estos encuentros se realizaron con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia, la Embajada de Francia en Brasilia, el Consulado General de Francia en Río de Janeiro, la Delegación General de la Alianza Francesa en el Brasil, el Colegio Internacional de Filosofía, la Universidad del Estado de Río de Janeiro, la *Folha de S. Paulo* y Editora 34.

A este primer conjunto de textos, hemos añadido las intervenciones de autores que no han podido desplazarse al Brasil así como algunos artículos escritos para esta publicación*.

*.- Se trata de las intervenciones de Pascale Criton, René Schérer, Arnaud Villani y François Wahl. A la cortesía de Jean-Clet Martin y Françoise Proust le debemos el tener la oportunidad de publicar el texto de François Wahl.

El texto de Raymond Bellour fue extraído de su introducción al primer volumen de las *Oeuvres complètes* de Henry Michaux, de próxima aparición en la colección *La pléiade* de las Éditions Gallimard. (Este texto se incluye en el tomo II, N. de E.)

Presentación de la edición en español

Este libro, “Gilles Deleuze. Una vida filosófica”, sólo podía pensarse como “una obra colectiva”, y aquí colectiva toma el doble sentido de estar compuesta como una multiplicidad, por eso mismo trans-personal, y de captar una agitación pre-personal, pre-individual; así como obra sólo podría definirse en el sentido de la necesidad de crear los conceptos que exige una experiencia real -la de nuestra presencia en el presente-. Doble paso al límite en el que el pensamiento piensa y se ve pensar, en la medida en que su tensión lo lanza y lo hace volver sobre sí en el movimiento infinito de la idea-fuerza. Adquiere entonces todo su sentido “una vida” que, contemporánea del pensamiento, sólo puede decirse inmanente, en cuanto se encuentra en potencia de pensamiento, pero a la que el pensamiento sólo puede nombrar en tanto el mismo está en potencia de vida -lo cual no excluye virulentas rivalidades. De tal modo que entre pensamiento y vida no hay conformidad, ni adecuación esencial, según la cual el pensamiento revela la esencia de la vida y se define como la instancia reveladora esencial; como tampoco analogía, o semejanza, algo así como si la vida realizara -y entonces destruyera- al pensamiento, sino inadecuación, desequilibrio, disenso, afirmación absoluta de la inactualidad del pensamiento respecto de la vida, de la distancia absoluta de la vida respecto del pensamiento, y sin embargo composición mutua, presuposición recíproca. He aquí la filosofía-pensamiento, el filósofo-pensador: el filósofo es *igitur*, perpetuamente arrastrado hacia la composición, desigual e híbrido, sólo puede instalarse en la diferencia: buscar, soportar y emprender el perpetuo movimiento, el poderoso dinamismo del pensamiento, de la vida... Tenemos que señalar, entonces, que este “en potencia de” no califica una determinación singular según la cual pensamiento y vida serían los términos de un doble juicio, sino que se trata de un doble devenir en el que el aspecto cuantitativo de la potencia, de lo que puede un existente, implica todo un proceso de distinción; y sus modos de existencia son el aspecto cualitativo de los existentes, que implican todo un sistema de polaridades y oposiciones existenciales. “Reposo explosivo”, de potencialidades disparatadas en equilibrio metastable, inmenso reservorio de virtualidades, y “salto” en el que los elementos heterogéneos se disponen localmente en armonía, entran en resonancia, se “desfasan” amplificándose sin que se detenga su dinamismo inestables¹. La simultaneidad cuantitativa y cualitativa constituye una nueva esfera, un nuevo universo de “instanciación” en el cual las preguntas son del orden de la potencia: ¿de qué es capaz?; y del orden de la existencia: ¿cómo es posible? ¿cómo hay que ser?... “una vida, que ya no depende de un Ser y no está sometida a un Acto: conciencia inmediata absoluta en la que la actividad misma no remite a un ser, pero no deja de establecerse en una vida”².

En tal sentido este libro es una especie de “informe”, de protocolo experimental, alejado de cualquier propósito interpretativo, por cuantificar el pensamiento y cualificar el acontecimiento de un modo de existir (y no propiamente de un vivido) de un pensamiento -el de Deleuze, y, tenemos que decirlo, necesariamente el de Guattari- que ha sabido afirmar *una vida*, como modo singular de existencia: una vida filosófica.

De este grueso volumen, hemos seleccionado un conjunto de textos, utilizando como único criterio la utilidad que pudieran tener para el lector en español (y esto en la medida en que desearíamos ser los primeros en leerlo). Hemos añadido una nota bibliográfica (que no se incluye en la edición francesa) que referencia los libros de Deleuze y sus ediciones en español. Para los textos en portugués, italiano e inglés, hemos optado por traducirlos desde el francés, pues, en la mayoría de los casos, la versión francesa de los mismos fue realizada por los respectivos autores y revisada por Eric Alliez (director de la compilación).

1.- Ver, Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, 1964.

2.- Gilles Deleuze, *L'immanence: une vie...*, Revista Philosophie, número 47, septiembre de 1995, p. 4.

Tenemos que agradecer la colaboración entusiasta de Eric Alliez que ha hecho posible esta publicación. Igualmente al señor Ives Mabin y al Ministerio de asuntos extranjeros en Francia, por su disponibilidad y colaboración.

Los editores

Presentación de la edición francesa

Mi ideal, cuando escribo sobre un autor, sería no escribir nada que pueda afectarlo de tristeza, o si está muerto, que lo haga llorar en su tumba: pensar en el autor sobre el cual escribo. Pensar en él tan intensamente que ya no pueda ser un objeto, y que ya no pueda identificarme con él. Evitar la doble ignominia de lo erudito y de lo familiar. Restituir al autor un poco de esa alegría, de esa fuerza, de esa vida amorosa y política que ha sabido dar, inventar...

Gilles Deleuze

Como continuación de los *Rencontres Internationales Gilles Deleuze* organizados en Brasil, en Río de Janeiro y Sao Paulo, en junio de 1996, la publicación de esta obra se presenta como un primer homenaje colectivo que se rinde a un pensamiento que no ha dejado de poner en juego su propia actualidad a partir de la necesidad de “pensar diferentemente”. Ahora bien, esta alteridad es, de entrada, la de un movimiento de pensamiento que, por eso mismo, no basta con decirlo para (re)hacerlo (diferentemente...), prohibiendo por anticipado toda veleidad conmemorativa que pueda desprenderse de la desaparición del filósofo para definir, por enlace o fijación, las condiciones psicológicas de una nueva ortodoxia según el criterio de la proximidad inmediata, de la afinidad selectiva... *evitar la doble ignominia de lo erudito y de lo familiar*, escribe Deleuze.

Dicho de otra manera, entonces, este libro no es un trabajo de duelo, que como se cree saber “el no-duelo implica todavía más trabajo...”, y que no encontraremos aquí la compilación de las Actas de un coloquio que reuniera al círculo de los intérpretes autorizados (o supuestos tales), sino un conjunto de contribuciones emanando de campos disciplinarios variados, de contextos culturales y filosóficos contrastados, de lenguajes diferentes, que quizás sólo tienen en común -salvo, y eso no es nada en este “período muy precario [...] de reacción”, una profunda simpatía de los autores por la *vida filosófica* de Gilles Deleuze- el haber sido marcadas por el sentimiento de la urgencia apremiante de este pensamiento disidente.

A pesar de la extraordinaria diversidad de los itinerarios de aproximación y de los medios de investigación propuestos aquí, yo me arriesgaría a declinar su actualidad, *a minima*, en tres puntos -como otras tantas “cristalizaciones” o “auto-movimientos” que ligan la identidad contemporánea de una cierta idea de la filosofía.

Primer punto, de implicación de la imagen deleuziana del pensamiento:

Si el pensamiento no es nada sin las fuerzas efectivas que actúan sobre él y las in-determinaciones afectivas que nos *fuerzan* a pensar, y en ese sentido pensar se da en el infinitivo (y no en la primera persona del indicativo), ese infinitivo es *del* presente. En el campo de la filosofía, pensar es, en el mismo movimiento, afirmar la identidad constituyente de la filosofía y de la ontología, y plantear esta ontología como ontología experimental del presente. Al producir efectivamente este movimiento, nos ponemos en potencia de “pensar diferentemente” y en reserva del concepto como heterogénesis del ser en el “auto-movimiento del pensamiento”. Pues, ¿qué puede significar pensar para un filósofo sino crear nuevos conceptos requeridos por la *experiencia real*, y no solamente posible (es decir abstracta), para dar lugar a nuevas experimentaciones de vida? Que se pueda, que se deba, evocar aquí la idea de un “Pensamiento

68", y asociarlo al nombre de Deleuze o al de Foucault, sólo disgustará a aquellos que quieren creer que los Acontecimientos pasan primero en la cabeza de los intelectuales... De ahí, también, que el tema del "fin de la filosofía" haya provocado siempre en Deleuze una dulce risa y que su "ingenuidad" metafísica reivindicada sea la de un materialista superior (o materialista especulativo)¹ en el que reposa la modernidad -muy clásicamente- sobre la cuestión de la producción de lo nuevo. En una palabra, nada menos post-moderno que la definición deleuziana de la filosofía como creación de conceptos... Se desprende de allí una concepción de la historia de la filosofía como "reproducción de la filosofía misma" donde "la fuerza de una filosofía se mide por los conceptos que crea, o de los que renuevan el sentido, y que imponen un nuevo desglose de las cosas y las acciones". Se opone en todos sus puntos al proyecto de una filosofía de la historia por haber descubierto en el devenir la condición misma de la filosofía, que no conoce otro principio que el de una razón contingente, y en lo virtual distingue, de sus formas de actualización, una manera de problematización del movimiento infinito del Ser-Pensamiento -en el "punto singular donde el concepto y la creación se relacionan el uno al otro" para contra-efectuar el acontecimiento (en qué casos, dónde, cuándo, cómo, etc.).

Segundo punto, o segunda entrada: la cuestión de la inmanencia como "vértigo filosófico" y puesta en juego del trabajo filosófico como tal.

¿Hay que recordar el título del último texto publicado en vida de Deleuze, "La inmanencia: una vida..."? constituye una especie de testamento filosófico, como un diagrama concentrado del primero y del último pensamiento de Deleuze sobre una inmanencia que convoca lo trascendental para oponerlo a lo trascendente y a toda forma dada en el campo de la conciencia, en la trascendencia tanto del sujeto como del objeto. Una inmanencia absoluta, ontológica, y no fenomenológica o crítica, prohibiéndose concebir el campo trascendental a imagen y semejanza de lo que supone fundar, y que, experimentando su determinabilidad como una vida singular donde la indeterminación de la persona supone la determinación pre-individual de lo singular, excluye también toda trascendencia del ser -sea ella inmanente a una subjetividad trascendental... No podría asegurar que el conjunto de los que aquí intervienen hacen suya esta tesis en su exigencia radical; pero creo poder afirmar que todos reconocen que la cuestión de la existencia misma de una filosofía contemporánea es (re) puesta en juego por el salto así realizado respecto a todo cartesianismo epistemológico o existencial. No es indiferente a nuestro propósito el que esta afirmación de una inmanencia absoluta implica una nueva inteligencia de lo político, o de lo bio-político, irreductible a la noción tradicional de filosofía política.

Tercer y último punto: la filosofía deleuziana funciona como un *desempotramiento* de la filosofía contemporánea enfrentada, ciertamente, a un mundo filosófico que se ha acomodado durante mucho tiempo a su reparto geo-histórico en dos bloques (fenomenológico y analítico), pero igualmente con relación a las ciencias y las artes que recubren su plena autonomía de pensamiento desde que la filosofía no es concebida más que a partir de sus efectos de matriz de una *reflexión sobre*. No siendo ya reflexiva, sino creadora de verdades, tomadas sobre las potencias del "afuera" que trata de captar e individuar en la especie de "ideas vitales" y de conceptos de los que la función es "decir el acontecimiento (y ya no la esencia)", la filosofía pasa por toda una serie de operaciones, de procesos y de variaciones que la animan a anudar nuevas alianzas y a "fabricar sus intercesores" en los puntos de interferencia o de resonancia con ciertas líneas científicas o artísticas. Al hacer desfilar el conjunto de la historia del cine sobre la pantalla negra de *Materia y memoria*, los dos libros sobre la imagen-movimiento y la imagen tiempo son ejemplares

1.- El departamento de Filosofía de la Universidad de Warwick acaba de organizar un simposio alrededor de esta temática "materialista": DELEUZE GUATTARI & MATTER (18-19 de octubre de 1997).

a este respecto, tanto para la historia de la filosofía como para la historia del cine -en el punto de una práctica filosófica transdisciplinaria que no podría aproximarse a nuevos objetos, como el pensamiento-cine, más que prohibiéndose el aplicarse desde afuera, por analogía o metáfora, con conceptos venidos de otra parte... (“Conceptos propios al cine, pero que no pueden formarse más que filosóficamente”) Pero seguramente es con *Mil mesetas*, escrito con Félix Guattari (él es igualmente, lo cual se olvida frecuentemente, el co-autor de *¿Qué es la filosofía?*), que Deleuze se coloca en el punto de encuentro de todas las multiplicidades, de todas las formas concretas y de todos los modos de expresión posibles para hacer despuntar a la filosofía multiplicada sobre una “línea de fuga” determinando en un mismo movimiento un nuevo *plano de composición* para el pensamiento (“hechos rizoma...”) y una *teoría de los agenciamientos* para un mundo dramatizado, a partir de nuestros mas actuales devenires, para “la desterritorialización del hombre”.

Sea el mapa de un nuevo mundo que sabría hacer rimar el pensamiento de la univocidad y la teoría de las multiplicidades, filosofía de la vida y filosofía del concepto. Una rima que yo llamaría *onto-etológica*.

*
* *

Además de un título excepcional, que excede ampliamente los muros de la Universidad desde inicios de los años ochenta, la recepción de Deleuze en el Brasil debe mucho a este efecto de diagnóstico multipolar en el que la potencia resultante la sitúa resueltamente fuera de los campos de referencia tradicionales de la historia de la filosofía y de su práctica de comentario.

Entonces, jugará menos, a mi modo de ver, a pesar de la onda de choque de “*El Antiedipo*” traducido en 1976, por las vías de una reapropiación “libertaria” de lo político *stricto sensu*¹, que por la pregunta renovada de la filosofía en la relación inédita que empieza a sostener *de manera constitutiva* con sus “otros” para formar “bloques de devenir” que desplazan sus territorialidades de origen; y experimentar las potencias de una nueva política del saber que podría invertir la imagen dogmática del pensamiento tomando las cosas por el “medio”. Con una política del ser, más que con una metafísica; una política de las ciencias, más que con una epistemología; una política de la sensación, más que con una estética; una política del inconsciente, más que con una psicología; una micro-política del deseo en lugar y en vez de un psicoanálisis; una política de la lengua y una pragmática, más que con una lingüística de los signos; una ética de los devenires más bien que una filosofía política... y entonces, asociada a una *ecología especulativa de las prácticas*², toda una política de la filosofía para “resistir al presente” e “inventar nuevas posibilidades de vida”.

1.- Asociando microfísica del poder y revolución molecular, la reflexión política de los movimientos contestatarios estaba, en efecto, “marcada” por los nombres de Michel Foucault y de Félix Guattari, muy presentes en ese país hasta su desaparición en 1992. Su práctica teórica del inconsciente empalmada sobre una ecología social, ha marcado profundamente a los medios “psy” en ruptura con el lacanismo. De lo cual podremos encontrar más de un eco en esta publicación.

2.- Según la expresión de Isabelle Stengers, en una serie de obras por entero tramadas a partir de una “perplicación” (algo así como una replicación perspectivista, N. de T.) muy fuerte de ciertas ideas-fuerzas de *¿Qué es la filosofía?: Cosmopolitiques*, París y Les Plessis-Robinson, La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond, 1996-1997; sobre la ecología como “ciencia de las multiplicidades”, ver en particular *La Guerre des sciences. Cosmopolitiques I*. Félix Guattari ha trabajado esta temática ecológica, en el sentido de una problematización procesual de sus componentes, en *Las tres ecologías*, París, Galilée, 1989, (en español, Pre-textos, 1992), y sobre todo *Caosmosis*, París, Galilée, 1992, (en español, traducción inédita de la revista “Sé cauto”), donde aparece la noción de “ecología de lo virtual”.

Como prueba de la capacidad de intervención de ese constructivismo sistemático, asistimos, en su movimiento “tropical” a la multiplicación de grupos de estudio y de cursos informales que reúnen un público heterogéneo en el cual la formación filosófica no era necesariamente la característica dominante. Y lo más sorprendente, en ese contexto, es que la mayor parte de esos grupos se han alejado muy frecuentemente de la facilidad “pop-filosófica” para implicarse en un estudio de los textos más “especulativos” (*Diferencia y Repetición - Lógica del sentido*) y los más “históricos” (*Spinoza, Nietzsche, Leibniz...*) De la obra de Deleuze. No que se trate de proponer un estudio que reproduzca sobre un modo derivado (e inevitablemente ciego) las reglas más académicas de la historia “departamental” de la filosofía, sino de hacer funcionar esos textos según el régimen plural de sus intensidades y dotándolos de pasada, por sus lectores conexos, y según un proceso más espiral que lineal, de la utilería conceptual indispensable a la travesía.

En los años noventa la situación comienza a cambiar en un buen número de departamentos de filosofía, que hasta ahora habían ignorado soberbiamente la inventividad de los conceptos deleuzianos, en razón de su irreductibilidad a la historia disciplinaria de la filosofía. Preparada por algunos Antiguos, la irrupción de una nueva generación de jóvenes profesores precipita la transformación. Para algunos, quebrantando sus primogenituras “establecidas” de las que se denuncia -no siempre con razón- la formación dogmática y/o provinciana, la imagen del “pensamiento 68” (*es decir* Deleuze-Guattari más Foucault -de quien el seminario sobre “La verdad y las formas jurídicas” dictado en 1973 en la Universidad Pontificia de Río, e inmediatamente publicado, había marcado de manera duradera los espíritus) representará algo del orden de una *alternativa cultural* imponiendo una práctica resueltamente post-nietzscheana y trasdisciplinaria de la filosofía contemporánea. Para otros, más clásicos de formación, la apertura de la pregunta post-heideggeriana de una *historia filosófica de la filosofía*, desde la que ya no se podía satisfacer una identificación destinal a los temas obligados del fin de la filosofía y del olvido del ser, era cada vez menos separable de una interrogación sobre las condiciones de agotamiento aporético de la fenomenología y de la filosofía analítica. Merleau-Ponty y Wittgenstein, que cuentan en el Brasil con extraordinarios intérpretes; pero también el Foucault de *Las palabras y las cosas* y de *Arqueología del saber* - y seguramente Deleuze, en cuanto ha sabido inventar un nuevo tono, una nueva práctica en la historia de la filosofía: cuando un trabajo sobre un “autor” sólo vale en la medida en que vuelve posible una nueva producción de experiencia.

Aguas arriba de este movimiento, preparándolo y anunciándolo a diversos niveles, dos libros que no predisponen en nada cualquier paralelismo.

El primero publicado en 1990 por Roberto Machado bajo el título *Deleuze e a filosofia*, se propone producir la génesis de la filosofía deleuziana en tanto que pensamiento de la repetición de las diferencias desplegándose a partir de una lectura *cuasi-antropofágica* de los filósofos¹. Ahora bien, sabemos que la Antropofagia -que “capta, adapta y rapta”- ha sido investida, por el muy modernista Oswald de Andrade, como diferencia creadora de una cierta identidad brasilera: *em luta seletiva, antropofagica...*

El segundo, editado en 1989, reproduce una tesis presentada en la Universidad de Sao Paulo unos veinticinco años atrás por el futuro traductor de *¿Qué es la filosofía?*, Bento Prado Jr., bajo el título

1.- Ver R. Machado, *Deleuze e a filosofia*, Rio de Janeiro, Graal, 1990; ver en parte el primer capítulo donde la técnica deleuziana del *collage* es “reevaluada” a partir del análisis (crítico) del *Foucault* -a causa de la diferencia demasiado grande de la repetición deleuziana respecto del “modelo” foucaultiano. Pero quizá el autor ha privilegiado demasiado esta *imagen* del collage (que Deleuze opone a las prácticas de “pedazos elegidos” en una conversación con J.-N. Vuarnet, publicada en *Les Lettres françaises*, 5 de marzo de 1968), para ponerla al servicio de lo que es, igualmente, el sentido de su demostración: a saber, que la filosofía de Deleuze “es menos el anuncio de un pensamiento nuevo que una suma de pensamientos que pone en relación para expresar, a uno u otro nivel, la diferencia” (p. 225).

Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson. Documento inevitablemente “fechado”, como nos lo advierte el autor (la Presencia “es demasiado piadosa”, dirá Deleuze), pero que tendría el inapreciable mérito de presentar el paso vitalista de la fenomenología a la ontología bajo el signo de un “campo transcendental sin sujeto”¹. Ese campo transcendental sobre el cual se abrirá *La inmanencia: una vida...* para expresar por una última vez lo que hay de “salvaje y potente” en una tal corriente de la conciencia que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto; inmanencia absoluta de UNA VIDA: “ella es potencia, beatitud completa [...] hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades...”.

Virtualidades, acontecimientos, singularidades son así movilizados por cualquier nuevo pensamiento, el “traza en vivo en el cerebro surcos desconocidos”...

Tanto como decir que no se trata de restaurar el Crystal Palace del que no se sabe muy bien cual es el espiritualismo², y cual es el vitalismo transcendental del que es portadora esta nueva imagen material-materialista del pensamiento (yo arriesgaría “material”) que “implica relaciones de fuerza extremadamente complejas” dependiendo “de ciertas coordenadas”.

Así nos corresponde “ir a los lugares extremos, en horas extremas, donde viven y se elevan las más altas verdades, las más profundas”

Y Deleuze concluye sobre la evocación de una nueva *paideia* en la que “los lugares del pensamiento son las zonas tropicales, frecuentadas por el hombre tropical. No las zonas templadas, ni el hombre moral, metódico o moderado”³.

No creemos que baste, sin embargo, con superponer la topología de las fuerzas “que hacen del pensamiento algo activo y afirmativo” a una geografía todavía humana, demasiado humana (sea a partir de un lugar tan supuestamente “exótico” como el Brasil)... pues es al lector a quien corresponde proyectar sus ejes Norte-Sur, según la manera como los haya concebido en la infinitud de los regímenes posibles⁴, trazando sus propias líneas *tropicales* a partir de las múltiples entradas de un Colectivo abierto.

En su realidad esencialmente heterogénea, este libro propone un cierto número de protocolos de experiencia *a partir del agenciamiento, del efecto-Deleuze (y Guattari)*. Que algunos sean portadores de mutaciones que inspiren nuevos usos (*críticos y clínicos*), que ninguno haga llorar en su tumba “al más filósofo de los filósofos”...: entonces este grueso volumen no será indigno de la actualidad de un pensamiento que sigue “Empujando(nos) por la espalda”, como “una serie de ráfagas y de sacudidas”.

Éric Alliez

1.- B. Prado Jr., *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, prefacio de M. Chauí, Sao Paulo, EDUSP, 1989; ver en parte el capítulo IV para la referencia al artículo de Deleuze titulado “La concepción de la diferencia en Bergson” (1956) -puesto que *El bergsonismo* sólo aparece diez años más tarde, en una fecha muy posterior a la conclusión del trabajo (1964). Notaremos, al contrario, en más de un lugar la importancia de la referencia, si bien no desarrollada, a *Empirismo y subjetividad*.

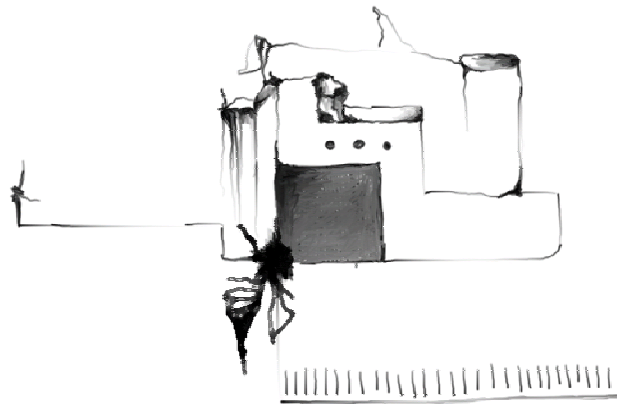
2.- Como lo hace Philip Goodchild en una obra reciente que se propone restaurar *au finish* la Trascendencia activa de la Vida como “auto-conciente” (*self-awareness*): ver Ph. Goodchild, *Deleuze and the Question of Philosophy*, London, Associated University Presses, 1996; con mi estudio crítico, por aparecer en *Les Etudes philosophiques*.

3.- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, París, PUF, 1962, p. 125-126.

4.- Deleuze nos ha enseñado que es necesario concebir los dualismos como “el mueble que desplazamos permanentemente”.

Primera Parte

Variaciones filosóficas



Homo tantum **Lo impersonal: una política**

René Schérer

“Y es el ojo loco de la cuarta persona del singular,
de la que nadie habla
y es la voz de la cuarta persona del singular
por la cual nadie habla
y que, sin embargo, existe.”
(Lawrence Ferlinghetti)¹

El artículo de la muerte

Permanentemente es necesario volver a ese maravilloso texto en el que todo está dicho, el último publicado de Gilles Deleuze, bajo el título “La inmanencia: una vida...”. Volver sobre sus líneas inspiradas, casi místicas, pero de un misticismo ateo, donde, a propósito de *El amigo común* de Dickens, de la solicitud, del amor que rodea a un moribundo en sí mismo poco estimable, escribe: “Hay un momento que es simplemente el de una vida jugando con la muerte. La vida del individuo ha dado lugar a una vida impersonal y sin embargo singular que desencadena un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir de la subjetividad y la objetividad de lo que sucede. “*Homo tantum*” al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud.”²

Todo está dicho, puesto que los temas principales del pensamiento de Deleuze, se encuentran allí condensados y, de alguna manera, en ese resumen expresivo, en esa última contracción, llevados a la suprema potencia. Conocemos esos temas: la dispersión o la elusión del sujeto, el “yo disuelto” y el “yo astillado”; una substitución, en ese sujeto, e igualmente en una individualidad todavía demasiado masiva, demasiado “molar”; en una persona artificial, o sea puramente alegórica, las “singularidades” moleculares, móviles o “nómadas”, se desprenden de un “campo trascendental” del que su descubrimiento y construcción son el primer acto del filósofo; el encuentro de un “empirismo trascendental” que va más allá del Yo pienso de la tradición cartesiana, e igualmente de toda conciencia; “un campo trascendental impersonal”, llamado también “plano de inmanencia” al cual este último texto da acceso de una manera a la vez existencial y teórica, tocándolo, de alguna manera, con el dedo de la unión de lo más impersonal y lo más singular; en fin, animando otras formulaciones: “Las singularidades son los verdaderos acontecimientos trascendentales: lo que Ferlinghetti llama la “cuarta persona del singular”. Lejos de que las singularidades sean individuales o personales, ellas presiden la génesis de los individuos y de las personas.”³

1.- L. Ferlinghetti, *Un Regard sur le monde*, Trad. Por M. Beach y C. Pélio, París, Bourgeois, 1970, “Il (He)”, p. 111.

2.- G. Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en *Philosophie*, nro. 47, 1995, p.5. en español, Revista de sociología, Universidad de Antioquia, 1996.

3.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, París, Éditions de Minuit, 1969, p. 124.

Sobre esta línea fronteriza, sobre esta cresta o esta punta donde “una vida” le es disputada a la muerte, aparecen, quizá mejor que en ninguna otra parte, los trazos originales del pensamiento deleuziano y sus posturas. Es una conclusión que nos complace encontrar próxima a la intuición bergsoniana, o al conocimiento que Spinoza llama del “tercer género”, el que corresponde al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas: “La vida de tal individualidad se borra en provecho de la vida singular inmanente en un hombre que ya no tiene nombre, si bien no se confunde con ningún otro, Esencia singular, una vida.”¹

Ciertamente, esta revelación intuitiva no es bruscamente introducida por la proximidad de la muerte que debería conducir a creer que la filosofía debía convertirse en una meditación sobre la muerte, puesto que, al contrario, la muerte sólo extrae su sentido de revelar la vida. La muerte no es ni destino, ni un fin, ni el motivo incesante del deplorar nuestra finitud. Sin embargo no es una simple “facticidad” -lenguaje de Sartre- que nos sería totalmente exterior, extraña. Es un punto límite, uno de esos puntos singulares que Deleuze se complace en oponer a los “ordinarios”, inflexiones del movimiento, comienzos de “devenires”.

Seguramente, la muerte es, en un sentido, el límite absoluto de toda experiencia y de todo pensamiento. Es igualmente lo impensable, lo inexperimentable, lo innombrable. Tanto como el sol -lo sabemos según la celebre máxima de La Rochefoucauld- no se puede mirar fijamente. y también, esta exterioridad a toda experiencia posible, esa nada se hace fuente de quietud en la filosofía epicúrea, en Lucrecio: *Nil igitur mors est*². Simplemente esas máximas, conjuraciones de terrores y consolación, están destinadas al sujeto individual, a un yo, a una persona.

La muerte deleuziana -si una expresión de este tipo es conveniente- se aleja de lo impensable y de lo insostenible, así como de todo pathos trágico, gracias a la paradoja del acontecimiento y de lo impersonal; escapa a la aprehensión interna del individuo, sin reconstruir un deplorar intersubjetivo. Es como impersonal que llega la muerte, que se desprende del sujeto que afecta, siendo indudable y únicamente “suya”. Es como impersonal que expresa y califica, ejemplifica todo acontecimiento del que deviene como el paradigma, en razón de ese desprendimiento impersonal, justamente, del sentido expresado. El imposible “yo muero” se desplaza sobre un “él” y en él se metamorfosea. En ese “él”, ese “se” de la muerte, entra el moribundo.

El momento, paso o trance de la muerte -como lo dice muy bien su “artículo”- es siempre, relativamente al yo que se hunde, un impersonal, infinitivo, o artículo, o pronombre que designa el acontecimiento en su independencia y en su pureza. El “uno”, el “él”, el “se”, son las denotaciones de una singularidad que avalúa toda vida -una vida-, pre-individual, pre-subjetiva. “En ella, yo no muero, estoy desposeído del poder de morir, en ella se muere, no se deja y no se termina de morir”, escribe Maurice Blanchot a quien Deleuze cita y retoma a su manera.³

El Se, desacreditado, sujeto indefinido de lo anónimo, de lo banal, de la famosa “banalidad cotidiana” opuesta por Heidegger a la autenticidad de la existencia, ese “se” que aparentemente sólo debería ser el signo de la opinión, del lugar común, es convertido, en razón de su misma impersonalidad, en índice de la más alta potencia de la vida. Llega en el punto en que estalla el acontecimiento, abre la región del sentido. En la inminencia de la muerte, en su artículo, aleja de la angustia de la que toda la carga -el potencial de fuerzas que representa- se transforma en evidencia de la singularidad irremplazable y no precedera de una vida. La inmanencia absoluta de una vida.

Esas expresiones impersonales, el “se”, el “él”, el “uno”, valen, en su sentido fuerte, nietzscheano, por un valor que se opone a la incertidumbre de las determinaciones de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal. Valen porque son vehículos de lo acontecimental de tal modo que en si mismas, este incorporal

1.- Id., *ibid.* - ver Spinoza, *Ética*, II, P. 40, escolio 2.

2.- Lucrecio, *De la naturaleza*, III, v. 842, Ediciones Cátedra.

3.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, ob. cit.

distinto de las cosas corporales y de sus conexiones causales, si bien indisociables entre sí, permiten a la vez nombrarlas y orientarlas: “Se muere. Ese se -escribe Deleuze- tan alejado de la banalidad cotidiana. Es el se de las singularidades impersonales y pre-individuales, el se del acontecimiento puro donde *muere* como *llueve*. El esplendor del se, es el del acontecimiento mismo o de la cuarta persona.”¹

El “se” es el operador acontecimental, el revelador, al mismo tiempo que el creador de su sentido, el punto en el que se conjugan, sin confundirse, su aspecto privado y su aspecto colectivo, su cara ideal y su cara encarnada. Lo que no significa la fusión de lo individual en la generalidad vaga que, haciéndolo pasar en el conjunto estadístico, lo endulza. Solamente por el acontecimiento, accediendo a él, es “como la muerte, doble, e impersonal en su doble”², que las singularidades se liberan de los linderos en donde la persona individual las mantenía.

La liberación que opera el acontecimiento es del mismo orden que la del fantasma que *Lógica del sentido* sitúa más allá de lo pasivo y de lo activo, en tanto que efecto de superficie o acontecimiento, como “el movimiento por el cual el yo se abre a la superficie y libera las singularidades acósmicas, impersonales y pre-individuales que aprisiona. Literalmente, las lanza como las esporas y estalla en ese deslastre”³. Acósmico designa aquí lo que, no estando sometido a las reglas de la organización del cosmos, del mundo y del yo, pertenece aún al caos. Lo impersonal cae en el caos, se abisma; es a partir de las fuerzas de las que puede, que traza, en superficie, las líneas sembradas de puntos singulares.

Líneas de vida

Incesante estribillo: los impersonales de la lengua constituyen y hacen subsistir por sí mismo el sentido del acontecimiento, el “sólo acontecimiento”, *eventum tantum*. Una expresión del mismo orden que *homo tantum*, propia para poner en evidencia su íntima afinidad. Las dos son de la misma naturaleza, la misma esencia, el mismo sentido.

El *eventum tantum*, es lo acontecimental propiamente dicho, el sólo acontecimiento, del que el “sujeto” -entiendase sujeto gramatical- es siempre un impersonal, y para el cual la muerte es paradigma. Pues necesita abolir la parte demasiado subjetiva, demasiado personalmente vivida, de lo que se llama corrientemente acontecimiento, como su parte demasiado objetiva, de encadenamiento material de las causas y los efectos donde se disuelve, para simplemente nombrarlo, expresarlo y hacerlo vivir, para alcanzar lo acontecimental puro. Abolir lo demasiado humano, para que soporte sólo lo impersonal.

Spinoza acostumbra usar la palabra latina *quatenus* para la expresión de la sustancia (o Naturaleza) por los modos. Los cuales son la substancia misma como expresada. El Ser, como acontecimiento, como modo o singularidad.

El *tantum*, el “solamente” del *eventum* es ese *quatenus* y, igualmente, el *tantum* de *homo*: expresión acontecimental de la naturaleza en tanto que hombre. O aún: el *homo tantum* es “una Vida” como expresada. En esta expresión es necesaria la abolición de la persona, lo impersonal, o, como lo ha escrito poéticamente Lawrence Ferlinghetti, una “cuarta persona... por la cual nadie habla, de la que nadie habla, y que sin embargo existe”. O mejor, en el lenguaje propio de Deleuze, insiste o consiste, más y diferentemente que ser -un “extra-ser” como el acontecimiento del que se hace el sujeto⁴.

Vemos aquí la proximidad que se establece entre Deleuze y Blanchot, citado por su “se muere”, y que también podría recordársele por su teoría de la escritura que debe abolir las cosas antes de -para-

1.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*.

2.- Id., *Ibid*.

3.- Id., *Ibid*.

4.- En cuanto a la relación de ese *tantum* con el *animal tantum* de Avicena, el *esse tantum* de Duns Scotto, ver Ahmed Alami, “Deleuze y Avicena”, *Chimeres* nro. 31, 1997, p. 73-87. En español, Revista *Sé cauto*, nro 19, 1998.

nombrarlas, pues las nombra a partir de su “mise hors jeu”, de su ausencia, “de la ausencia del todo es decir de nada” según las fórmulas, devenidas clásicas, de *La part du feu*¹.

Pero quizá hay que decir más. La cuarta persona, o el uso que Deleuze hace de ella, para tomar a cargo todo el plano de desplegamiento de lo impersonal, colma el vacío, la ausencia, el giro puramente negativo del análisis de Blanchot, las resonancias de la potencia de lo negativo hegeliano o heideggeriano. Lo impersonal escapa a la dialéctica de la negatividad. Elude la lógica de lo contradictorio, como la lógica de la unión de los contrarios, para adoptar la de la paradoja, o de la admisión de este “imposible”, motor del sentido, que es la cuarta persona. Salto de una partícula fuera de su órbita que desencadena el mecanismo de la creación.

“Reconocemos en el escritor, decía Blanchot, ese movimiento sin detención y casi sin intermediario. Vemos en él esta negación que no se satisface de la irrealidad en la que se muda, pues quiere realizarse y sólo lo puede negando algo real, más real que las palabras, más verdadero que el individuo aislado del que dispone; así lo empuja permanentemente hacia la vida mundana y la existencia pública para inducirlo a concebir cómo, escribiendo, puede devenir esa existencia misma”². Y Deleuze, como en eco, completando el Blanchot que cita y del que se inspira ampliamente para sus observaciones sobre el “él” en la escritura de Kafka: “La literatura sólo se plantea descubriendo bajo las aparentes personas la potencia de un impersonal que no es simplemente una generalidad, sino una singularidad en el más alto punto: un hombre, una mujer, una bestia, un vientre, un niño. No son las dos primeras personas las que sirven de condición a la enunciación literaria, la literatura sólo comienza cuando nace en nosotros una tercera persona que nos despoja del poder de decir yo.”³

Una observación preciosa (la nota número 6), en el mismo texto de *Crítica y Clínica*, indica que la literatura aquí desmiente a la lingüística cuando esta hace de las dos primeras personas calificadas de embragadores de las condiciones de la enunciación, es decir de la determinación del sentido.

Todavía sobre este punto, el acontecimiento puro -el “solamente” o el “en tanto que” del acontecimiento como del *homo tantum*- es el criterio; él es quien marca el desvío relativo a la lingüística a la cual no se deja sojuzgar, vinculando a las palabras de la lengua, en sus diferencias más finas, el más alto precio.

Impersonal, no unipersonal

Deleuze no disimula -aún refiriéndose explícitamente- que, en su concepción del acontecimiento puro, incorporal, doblado de la producción material o encarnación, el designa lo que en otro lenguaje, fenomenológico, Husserl ha llamado el “noema”, o el “sentido noemático”: esta dobladura, o capa de sentido o de significación (Husserl emplea indistintamente lo uno o lo otro) que se intercala entre la palabra y la cosa, capa impalpable, como lo incorporal, forman la designación de la cosa “como tal”, sin la cual el signo verbal sería simple señal o parte de la cosa. La palabra nombra al objeto por intermedio de su significación, o, para volver al lenguaje estoico-deleuziano, de su sentido acontecimental; le confiere sentido en tanto que acontecimiento.

Las proposiciones husserlianas de las *Búsquedas lógicas* no valen simplemente para las significaciones fijas llamadas objetivas, sino también para las significaciones fluidas llamadas ocasionales, ligadas particularmente a los pronombres personales así como a los adverbios de lugar o de tiempo y a las locuciones verbales que dependen de estos: “llueve”. O, más exactamente, el sentido o la significación de esas locuciones y expresiones es distinto de la circunstancia. Es lo que se llamará “noemático” en las *Ideas*

1.- M. Blanchot, *La parte del fuego*, París, Gallimard, 1949, pp. 320-321. En español, Monteavila Editores.

2.- Id., *Ibid.*

3.- G. Deleuze, *Crítica y Clínica*, París, Éditions de Minuit, 1993, p. 13.

para una fenomenología, posteriores a las *Búsquedas*, donde el vocabulario propio a la fenomenología contemporánea está definitivamente fijado¹.

Esta capa del medio, este “entre”, entre las palabras y las cosas, ese “neutro”, sentido expresado o noemático, es el lugar de lo impersonal o el plano de lo impersonal desplegado. Lugar, tópico de lo que no es ni exterior absolutamente, ni interior, ni subjetivo, ni objetivo absolutamente, donde se intercambian cosas y palabras.

Lugar de la creación, del universo del lenguaje en todas sus potencias, liberada de su dependencia para con el sujeto personal que enuncia con él y que, más bien, esta penetrado, atravesado por él. Del *yo* ocasional, inmovilizado en sus vividos psíquicos, salta, gracias al operador del *él*, al plano de los enunciados que dicen el acontecimiento puro. Aquello que “ni no permanece ni no desaparece, y dura sin posibilidad de durar” según las bellas formulas de Blanchot²

Los enunciados corren sobre su errancia independientemente del sujeto de la enunciación, es la herencia herética de un análisis noemático del lenguaje que Michel Foucault igualmente, de su lado, radicaliza desviandola. Deleuze expone claramente la lección en el libro consagrado al amigo: “Si bien lo primero es un *Se habla*, murmullo anónimo en el cual los emplazamientos están dispuestos por los sujetos posibles: “un gran zumbido incesante y desordenado del discurso”. En muchas ocasiones, Foucault invoca ese gran murmullo en el cual desea el mismo colocarse”³. “Devenir imperceptible”, escribe Deleuze: primer gesto del escritor, primer paso hacia el *Se*, hacia el *homo*.

Hay que saber leer en la fenomenología, a condición de no restringirla abusivamente a una egología, el prólogo de este camino que confiere toda su fuerza a lo impersonal deleuziano. Que asegura sobre todo su independencia respecto de las tesis lingüísticas y de su horizonte limitado: que favorece su vuelo o su sobre-vuelo.

¿Cómo escapar, en efecto, de modo distinto al del recurso a lo noemático, a los “embragadores” del sentido que la lingüística coloca en los pronombres personales? Seguramente la elección no es lingüística. Desde el punto de vista de la lingüística, sabemos que se han presentado dos tesis:

- la primera es la que comprende en una sola y misma clase al *yo*, al *tú*, y al *él*, y propone para este último el apelativo de *unipersonal*, extendido al *uno*, tomando en cuenta sus posibilidades de substitución en todas las otras personas: *uno/se*.

- la segunda, más antigua y clásica, la de Emile Benveniste, reposando sobre una distinción radical entre las únicas dos personas subjetivas, *yo* y *tú*, de la interlocución, y la “no persona” del *él* y del *se*, en significación objetiva⁴.

Si es verdad que aparentemente, Deleuze adopta la tesis de la no-persona, no podemos renunciar a su *él*, esta potencia de substitución que de hecho, no es ciertamente un “unipersonal”, sino una “cuarta persona”. Y evidentemente la persona no es por tanto la entrada en el dominio de las significaciones fijas de la objetividad.

1.- E. Husserl, *Búsquedas lógicas 2*, primera parte, PUF, 1991 (reedición), Búsqueda I, &26: “Las fluctuaciones del significar”; (En español, Fondo de cultura Económica) e *Ideas directrices para una fenomenología*, París, Gallimard, 1950, en parte &90: “El sentido noemático”. Fondo de Cultura Económica, Méjico.

2.- M. Blanchot, *La parte del fuego*, p. 30.

3.- G. Deleuze, *Foucault*, París, Éditions de Minuit, 1986, p. 62.

4.- E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, París, Gallimard, 1966 (artículo de 1946): “Estructuras de las relaciones de personas en los verbos”, p. 230. (En español, Siglo XXI editores) -G. Moignet, *Le pronom personnel français - essais de psycho-systématique historique*, París, Klincksieck, 1965, en parte, p. 110-158.

No, la elección no es lingüística; él practica un desvío, una distancia. Entre las tesis propuestas, el sigue, exactamente, una “línea de fuga”, donde vida y escritura, por intermedio de lo impersonal, se hacen indiscernibles la una a la otra.

Esplendor del se

Resumamos:

- el primer acto, la primera cara presentada por lo impersonal fue su aparición en el artículo (o pronombre) de la muerte. Lo impersonal como absoluto revelador del acontecimiento, de la acontecimentalidad del hombre, *homo, se*, en el plano de inmanencia de una vida; como su expresión. *Nature sive vita quatenus homo tantum*. La primera potencia.

- la segunda potencia (potencia que es, a la vez virtualidad y poder, este *Potenz* del que Hegel hace un uso frecuente en sus primeros escritos) es el flujo de las palabras creadoras de universos inexistentes pero insistentes, factores integrantes de la realidad humana.

Y esas dos potencias implican una lógica paradójica:

- la primera es la revelación de “una vida” por la muerte;

- la segunda es que la más original y auténtica expresión de “sí”, la más singular, sólo se conquista por lo impersonal.

La primera potencia conduce a un plano de inmanencia, la segunda construye y desarrolla un plano de consistencia que puebla de personajes y de figuras. Que, precisamente, suscita “un pueblo” y se dirige a él¹.

Fuera del registro de los ejemplos suministrados por Deleuze mismo y que forman algo así como su *corpus*, encontramos una justificación muy ilustrativa de las propiedades del borramiento del sujeto de la enunciación en el poeta alemán Georg Trakl, quien anima ese expresionismo contemporáneo del cual Deleuze ha hecho el trazo extraordinario de su estética. Pues, así como no hay dos estéticas, la de la sensación en el conocimiento y la de la sensibilidad en el arte, no hay dos expresionismos, y la expresión inmanente a la vida es aquella que da al arte su valor y su estilo. Así el artista no se propone otra meta que conquistar la expresión.

Tal es el propósito de una carta de 1911 donde Trakl, evocando las etapas del trabajo de uno de sus poemas, *Tarde de tormenta*, escribe: “He aquí el poema rehecho. Es mejor que la primera versión, en la medida en que ahora es impersonal (*unpersönlich*) y listo para estallar de movimientos y de visiones.” Para introducir este texto, George Bloess, que ha llamado sobre éste mi atención, encuentra esta fórmula lapidaria: “He suprimido el yo”².

Esta fórmula serviría para resumir a Deleuze así como él ha sabido encontrar las fórmulas poéticas que sirven para resumir la filosofía de Kant. Bastenos relacionar las “visiones” de Trakl ganadas en favor de lo impersonal de estas proposiciones deleuzianas: “La fabulación no consiste en imaginar ni proyectar un yo. Ella alcanza, más bien, esas visiones, se eleva hasta esos devenires nacientes”³.

Lo impersonal hace pasar del relato subjetivo, de la anécdota, del recuerdo, del “demasiado cerca”, al acontecimiento según su sentido y su propio resplandor: esplendor del *se*, del *él*. El poema de Trakl está consagrado al acontecimiento atmosférico en su esplendor cristalino, en el que se desprende de las circunstancias y alcanza lo imperecedero. “¡Oh! Las rojas horas de la tarde... el espejo del estanque estallado”, inicio de *Tarde de tormenta*.

1.- G. Deleuze, *Crítica y Clínica*, p. 15.

2.- G. Trakl, *Poemas mayores*, Trad. Al francés J. Legrand, presentado por A. Finck, París, Aubier, 1993, p. 19. Vewr G. Bloess, *Voix et regard intérieurs*, memoria de habilitación, universidad París VIII, inédito.

3.- G. Deleuze, *Crítica y Clínica*, p. 13.

Ese espejo que estalla, es también el desgarrón del “penoso lago olvidado que aparece bajo la escarcha [...]” de Mallarmé; y esa tarde “lo virgen lo vivaz y lo bello ahí” conduce a la eternidad del acontecimiento puro, *eventum tantum*. La transformación alquímica operada por lo impersonal o el abandono de la subjetividad, veremos aún su confirmación en la aproximación que se impone entre el soneto de Mallarmé y *El cisne* de Baudelaire del cual hace la réplica: un paso del recuerdo pleno de la subjetividad romántica a la expresión de la visión en su pureza, su consistencia cuasi mineral. Devenir-mineral del Cisne, metamorfosis del “sobre el suelo áspero arrastra su blanco plumaje” en “los transparentes glaciares de las bandadas que no han huido”.

Notación evidentemente furtiva, simple boceto del que no se trata, para el propósito presente, de proseguir, tanto como no se puede rechazar, a nombre del expresionismo impersonal mallarmeano, el tan admirable *Cisne* de Baudelaire; baste indicar de qué manera lo impersonal despliega, según su línea, lo que permanece envuelto en los repliegues secretos de una experiencia interior. “¡París cambia! Pero nada en mi melancolía/ se ha movido [...]” opuesto al “Fantasma que en ese lugar su puro resplandor emplaza”.

El expresionismo desarrolla la línea abstracta del acontecimiento puro. Trasmuta el recuerdo en visión. Esta transmutación orienta toda la escritura que no se contenta con comunicar una experiencia personal -o más bien de informar sobre ella- sino que espera ser recibida, despertar en el prójimo emociones e imágenes, dirigirse en el prójimo a la parte de sí mismo que resuena. Esplendor del *se*, puesto que la forma personal es impotente por sí misma de alcanzar la singular experiencia a la cual pretende, y comunicarla a un prójimo. Sólo lo impersonal del *se* o del *él* hace caer el muro de las interioridades, abre el tamizamiento indefinido y monótono del “pienso, soy”, a otras formas de experiencias que no son ni del sujeto solitario, ni de una intersubjetividad del mismo orden, puesto que proceden de él.

El *se* es la marca del paso, de la entrada en el movimiento, el índice del agenciamiento colectivo; da consistencia a lo que pasa entre dos (o muchos), y contra el “pienso”, a “un paseo” como el de Mrs Dalloway por Bond Street, descrito por Virginia Woolf, justamente en términos de impersonal y de imperceptible: “Tenía el sentimiento demasiado extraño de ser invisible: ni vista ni conocida; el problema ahora no era casarse, tener niños, estaba ahí, avanzando por Bond Street, en medio de la gente que camina, en una asombrosa y solemne procesión, y siendo (“on était”) Mrs Dalloway; aún más Clarissa, no, siendo (“on était”) Mrs Mr. Richard Dalloway.”¹

Que el “on” de la traducción francesa [el “siendo” de la traducción española]² traspone un *this being* inglés no cambia nada, pues este último también es impersonal en su expresión y suprime el sujeto substituyéndolo por la procesión de los caminantes, esta entrada en el “sujeto” moderno, el hombre de las multitudes.

Pero, si buscamos el *se* en todo el esplendor de su sonoridad propia, en francés, tenemos entonces el de Rimbaud: “No se es serio cuando se tiene diecisiete años / y que se tiene el tilo verde sobre el camino”, al cual lo impersonal es evidentemente insustituible. No es ni un *yo* ni un *nosotros*, sino el impersonal del “cualquiera”, del solamente *-tantum-* que hace levantar, triunfante, dirigiéndose a él, al pueblo joven, amoroso, a la cuarta persona “de la que nadie habla / por la que nadie habla / y que sin embargo existe”.

Del se a lo humano

Sin embargo uno no se desembaraza fácilmente del *se/nosotros* o *se/yo*, en otros términos de la generalización pronominal. Esta renace sin cesar como una objeción prejudicial en el empleo estrictamente impersonal del *se* del que pende toda la teoría deleuziana. ¿Qué permite llevar al *se* del lado de lo

1.- V. Woolf, *La señora Dalloway*, en francés traducción y notas de M. C. Pasquier, París, Folio Gallimard, 1994, p. 71. En español Editorial Lumen.

2.- N. de T.

impersonal? La pregunta no es puramente lingüística, o lingüística en sentido estricto. Desborda la categoría del pronombre para ir sobre el hombre. *Homo, om, on (se)*; o *Mann y man*. No se trata, sin embargo, de etimología, sino de sentido implicado. ¿Qué concierne o quien concierne a lo impersonal del *se*, cuál hombre, cuáles relaciones, cuál sociedad humana?

Y, en ese dominio, la objeción pronominal puede servir de criterio, para hacer, de alguna manera, que vuelva a salir *a contrario* la originalidad de Deleuze, que permita precisar y orientar las implicaciones, en primera instancia no percibidas, de lo impersonal.

Encontraremos la más tajante, la más pertinente formulación de la objeción en Fernand Deligny. Objeción tanto más interesante por cuanto, en *Le croire et le craindre*, hace del *Se* -colocado en las categorías de “la ideología”- el vehículo de la ilusión subjetiva, y lo hace a partir de posiciones que le son comunes con Deleuze y Guattari: crítica del sujeto, adopción del plano de consistencia, liberación de las singularidades propias a los autistas con los que vive, privados de Sí, sin ser, por tanto menos individuados¹.

La importancia de la práctica y la teorización de Deligny es reconocida por todas partes en Deleuze, retomada cuando, a propósito de “Lo que dicen los niños” y para criticar la reducción abusiva de la interpretación psicoanalítica a una “personología” parental, retoma del solitario de Monoblet la idea de una cartografía donde se traza el proceso de subjetivación del autista “en medio”². El rechazo del *Se*, tal como aparece en *Le croire et le craindre*, hay que tomarlo entonces, no como una crítica negativa, sino más bien como una radicalización de la tesis deleuziana y guattariana. El autista -que él prefiere, igualmente, no llamar “niño”- “el individuo” Janmari, designado por ese único vocablo, siendo extraño a *sí*, también lo es al *se*. Sin embargo soporta las apelaciones del “él” o del “común” [juntos], si no es un “nosotros”, cuando se trata de la relación que emprende con el medio, las cosas o la gente entre los que vive. Si su plano de consistencia elimina el *uno/se*, él gravita alrededor del *él* y del *común* [juntos]. La expresión que mejor le conviene es: *ce gamin-là*³ [ese muchacho ahí].

Puntos de encuentro, puntos de divergencia, mientras el *se* es replanteado y el *ahí* alcanza su lugar. No podemos evitar evocar, pero sin ningún motivo, la oposición heideggeriana entre el *ahí* de “el ser-ahí” y el *se* de la banalidad.

El *ahí* de Deligny no concierne a una “diferencia ontológica”, es el de las cosas, del medio de las cosas. Si implica un “ser-con”, no es a la manera del *Mit-sein* heideggeriano, sino más bien evocando ese segundo fondo de un “nosotros” primordial, un *Wirheit* que Binswanger ha introducido en su análisis existencial.

No, no hay que comprender a Deligny de manera heideggeriana su *là* [ahí] es, deleuzianamente, de superficie. Participa de la crítica del psicoanálisis edipizante que aloja por todas partes personas en el corazón del niño, aún de aquel que está desprovisto de sujeto y de persona: “Cuando ese chico del Serret juega con la vajilla no es una persona: ni Edipo, ni Narciso; de las “eccedidades”, diría Deleuze, sólo manifiestan su presencia y en las que toda la presencia es manifiesta. Sin secreto, o, como usted lo dice, por descubrir”⁴.

Y es porque el *nosotros*, “desde el punto de vista” de ese niño-ahí, pasa también “ahí”, en superficie, reemplazando el entendimiento lejano y abstracto de los sujetos unidos, en el mundo, por el *se*: “permanece un nosotros marcado desde el punto de vista de individuos para los cuales el *Se* no existe”⁵.

1.- F. Deligny, *Le croire et le craindre*, con la colaboración de Isaac Joseph, París, Stock, 1978, en parte: p. 120 y siguientes, y el texto de Isaac Joseph sobre Deligny, p. 235 hasta el final.

2.- G. Deleuze, *Crítica y Clínica*, p. 81.

3.- F. Deligny, *Le croire et le craindre*, pp. 118, 206.

4.- F. Deligny, *Le Croire et le craindre* (texto de Isaac Joseph), p. 259Id, *ibid*, p. 122.

5.- Id, *ibid*, p. 122.

La paradoja de Deligny: la personalización del *se*, la impersonalización del *nosotros*. Esa paradoja que parece contradecir literalmente el uso deleuziano del “se” permite también precisar el sentido y conducirlo más lejos de lo que parece. Pues lo impersonal del *se*, es justamente lo que quiere decir el impersonal del *nosotros* de Deligny, en su impersonal alianza con el *ahí* del chico de las puras ecceidades: lo simplemente humano según una naturaleza que se puede calificar de primordial o de primera; es así como un “Nosotros” dice lo “primordial para distinguirlo de las personas conjugadas o de la conciencia colectiva”¹.

Deligny se engaña cuando cree que el *se* es la persona (o las personas) de la ideología y de la opinión, pero tiene razón cuando ata lo impersonal a la singularidad puramente humana de una “naturaleza” a la que retornan las filosofías de la conciencia y del lenguaje: “todo está hecho para ridiculizar el termino mismo de naturaleza que se encadena con los pájaros. Tal es la creencia reinante. Ahora bien, ustedes saben que, incrédulo, yo busco en el ser [...] Es casi una posición política el hacer causa común con las palabras denigradas.”²

El autista de este lado de la palabra, el silencioso es -retomando una expresión de *¿Qué es la filosofía?*- “el caos que aporta la visión”³ del hombre, simplemente del hombre. No que sea él mismo un caos. Lo es sólo relativamente en el orden del lenguaje, pero, dice Deligny, él tiene sus “marcas”, su “punto de ver” singular, extraños a los puntos del sujeto como de la intersubjetividad y que permiten (encontramos aquí a Deleuze) descubrir en él al “individuo primordial” según la Naturaleza⁴.

La palabra es, eso es verdad, difícil de manejar, por lo que implica a su vez un orden preestablecido según leyes inmutables, y como un fondo sustancial que sería “el hombre”, el hombre por naturaleza, *homo natura*.

“Naturaleza humana”, puede también ser la legitimación de todos los conservadurismos morales y sociales. Pero es necesario pensar la naturaleza como dinamismo, potencia, *naturans* y no simplemente *naturata*; devenir y vida de la que el hombre es la expresión inmanente. En ese sentido, hay una naturaleza humana, un *homo* natural, *tantum*, cuando el lenguaje falta o cuando cruza en él un vacío, y el se -el Se- tiende al límite, al borde de la falla, del abismo.

El mutista que, en su ausencia de palabra, revela en sí mismo nada más que lo humano, llena entonces exactamente la función que Deleuze reserva a las variaciones extremas sobre la lengua y a las experiencias límite. Así, podemos leer en el postfacio al *Bartleby* de Melville, ese pasante o “escribano” del que la sorprendente formula es apropiada para dejar estupefacto a cualquier interlocutor, cortar cualquier lazo humano: “preferiría no”⁵

I prefer not to suprime, en sentido propio, a aquel que la profiere. Ella “asola”, escribe Deleuze, “la lengua”, “desactiva los actos de palabra” y hace así, en la lengua, “un vacío” que “arruina todos sus presupuestos”. Es decir la dirige al prójimo.

Bartleby, ciertamente, no es mutista. Se encuentra en el límite del autismo, en su borde pero más allá, justamente tan próximo como para hacer el puente. Suficientemente en superficie como para que se mantenga el paso entre el mundo de la comunicación humana normal modelada de buenas intenciones y de reglas de conducta, y la escandalosa, inhumana, singularidad. De un lado, el hombre de lo “demasiado humano”, del otro, del singular, el original, imposible de frecuentar y vivir.

1.- Id., *ibid* (Texto de Isaac Joseph), p. 260.

2.- Id., *ibid*, p. 164.

3.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, París, Éditions de Minuit, 1991, p. 192.

4.- G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 95.

5.- Id., *ibid*, p. 95.

Es él, sin embargo, el *homo tantum* que vuelve visible al hombre liberado del peso de las reglas y de las obligaciones de comportarse socialmente, así como de todo lo que “estructura” como persona - empezando por la abrumadora paternidad (“padre-madre”, escribe por su parte Deligny).

Punto de encuentro entre el hombre del lenguaje (Deleuze) y el del mutismo (Deligny-Janmari), entre el hombre de las velocidades y el de la lentitud (“el inmutable” de Deligny), el del acontecimiento (*eventum tantum*) y el de la naturaleza. Encuentro alrededor del hombre desprovisto de sujeto, “primordial” en razón de la ausencia, en él, de “propiedades”, de “cualidades”. Convergencia alrededor de esos “originales” que Deleuze califica de “seres de la Naturaleza primera”, en una alusión muy espinozista¹.

Política de la no persona

De todas maneras no se trata para Deleuze, sobre la base del descubrimiento del hombre fuera de las cualidades y fuera de la persona, de un “retorno a la naturaleza”. La guía, la brújula orientante, es aquí lo que ha escrito a propósito de D. H. Lawrence que, sabemos, es para él uno de los grandes pensadores filosóficos de nuestro tiempo. “En él no hay un retorno a la naturaleza, sólo un problema político del alma colectiva, las conexiones de las que es capaz una sociedad, los flujos que soporta, inventa, capta o hace pasar.”²

Así la “naturaleza primera” o el “hombre primordial” toman sentido y valor cuando es sobre su base como se inventan las formas de una sociedad nueva. Virtud de lo impersonal que engendra la vida y la hace moverse, precisamente porque la vida, como lo dice en *Diálogos*: “no es algo personal”³.

El lector familiarizado con Charles Fourier comprenderá fácilmente esos pasos paradójicos de lo más singular a lo colectivo, o mejor, a lo societario. Es, en efecto, a partir de la singularidad en los infinitesimales, una vez disperso el sujeto, que “el unitismo” puede efectuar sus acuerdos.

Reunidos en *Crítica y clínica* de la que forman el pivote, a la que dan el tono, los artículos consagrados a Melville, a Walt Whitman, así como a los dos Lawrence, precisan la función altamente “reintegrante” (en lenguaje fouriano) de lo impersonal. Es, liberándola de la sujeción paterna, como abre la vía a una sociedad de hermanos, o favorece en “el aquí y el ahora” una “camaradería”, extrañas a la caridad cristiana y a la filantropía humanista⁴.

Entre el hombre cualquiera que parece reducido a una originalidad singular que se podría tomar por un repliegue en la soledad, y la apertura, por la cadena fraternal, al alma colectiva, hay corriente continua. Son dos polos, indispensables a la creación y a la circulación de flujos intensos. En “un mismo mundo”, escribe Deleuze, a propósito de Kleist o de Melville, “alternan los procesos estacionarios y fijos y los procesos de loca velocidad”⁵.

En efecto -y este es el secreto “por descubrir” de lo impersonal- de su lado está el alma, la vida, mientras que la muerte está del lado del yo: “Dejar de pensarse como un yo para vivir como un flujo, un conjunto de flujos, con relación a otros flujos, fuera de sí y en sí”⁶.

En fin, última paradoja: *homo tantum*, si dice hombre, dice también, sino lo inhumano, seguramente lo *sobrehumano* en ese acceso abierto a los flujos de la vida. No se prohíbe encontrar la expresión, aún al

1.- G. Deleuze, *Crítica y Clínica*, p. 106.

2.- Id., *ibid*, p. 70.

3.- G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, Paris, Flammarion, 1977 (nueva edición aumentada en 1996), p. 12. En español Pre-textos (para la primera edición).

4.- G. Deleuze, *Crítica y clínica*, Cap. VI, VIII, X, XIV.

5.- Id., *ibid*, p. 103.

6.- Id., *ibid*, p. 68.

precio de la contradicción *in adjecto* en lo sobrehumano de Nietzsche, de exaltación de lo que el hombre contiene de potencias.

George-Arthur Goldschmidt lo ha pensado en su bello prefacio a *Así habló Zaratustra*: “Encontrar o más bien constituir ese estado a la vez original y posterior (la naturaleza es lo que nosotros fuimos, es lo que queremos devenir), es lo que Nietzsche ha querido decir por medio de las ideas de lo sobrehumano y del eterno retorno”. O, más de acuerdo, sin duda, con lo que Deleuze expone a propósito de Melville y de Lawrence: “Lo sobrehumano es más una alegoría que un tipo: no es nadie y nadie será nunca él. Representa el franqueamiento de todas las obligaciones: soy de no ser nada.”¹.

Ya no es lo “demasiado humano” acumulando en él y sobre él todas las estratificaciones alienantes, sino el ser abierto a todos los devenires: niño, mujer, animal, vegetal, mineral, y también, finalmente, Naturaleza, como lo vemos con Whitman.

Una “política de lo impersonal” es lo que da consistencia y élan a esos devenires. Más allá, igualmente, del cuadro personalista o personalizante de la *Polis*, se dirige a las “étnias”, y más aún a ese “quinto mundo nacionalitario” del que hablaba Félix Guattari, el de los sin-patria, los sin-techo, los sin-existencia ciudadana². Una política que dobla - o anima- el “sueño revolucionario” de fraternidad o de camaradería a lo Whitman, “esa camaradería que implica un encuentro con el Afuera, un caminar de las almas al aire libre, sobre la gran-vía”³.

Una política que no vacilaríamos en calificar -si a Deleuze no le repugnara la palabra-, de utópica, no para disminuir la eficacia, sino para, al contrario, aumentar el valor. Pues ella designa ese lugar todavía no actualizado, del “aquí y ahora” de un *Erewhon (now-here)*⁴ del que la escritura traza el mapa y atraviesa sus líneas. Líneas de fuga gracias a las cuales escapamos a “la vergüenza de ser un hombre” para expresar simplemente al hombre, *homo tantum: Ecce homo*.

1.- F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, traducido, presentado y comentado por G.-A. Goldschmidt, París, Livre de Poche, 1983, p. XI, en español Alianza Editorial.

2.- C. Auzias, “Ethnie vs Polis”, *Chimères* nro 25, 1995, p. 75.

3.- G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 80.

4.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 96.

El tiempo no reconciliado

Peter Pál Pelbart

Ts'ui Pên es gobernador de una provincia china, docto en astronomía, astrología, libros canónicos y, además, ajedrecista, poeta y calígrafo. Borges cuenta como Ts'ui Pên renuncia a los placeres de “la opresión, de la justicia, del numeroso lecho, de los banquetes y aún de la erudición” para componer un libro y un laberinto, encerrándose durante trece años en el Pabellón de la Límpida Soledad. Sin embargo, después de su muerte, sus herederos encontraron los caóticos escritos, pero nada del laberinto. El sinólogo Stephen Albert resume así su hipótesis respecto de este enigma: “Ts'ui Pên diría una vez: *Me retiro a escribir un libro*. Y otra: *Me retiro a construir un laberinto*. Todos imaginaron dos obras; nadie pensó que libro y laberinto eran un solo objeto.”¹ El llega a esta conclusión a partir de un fragmento de una carta de Ts'ui Pên: “*Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de los senderos que se bifurcan*. Casi en el acto comprendí”, recuerda Albert, “*el jardín de los senderos que se bifurcan* era la novela caótica; la frase *varios porvenires (no a todos)* me sugirió la imagen de la bifurcación en el tiempo, no en el espacio [...] en todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pên, opta -simultáneamente- por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan. De ahí las contradicciones de la novela.”. Las variaciones a las cuales estaban sometidos los relatos de Ts'ui Pên no constituyen el capricho ocioso de un novelista menor ni una experimentación teórica más o menos mundana, sino que responden a una inquietud metafísica, a un asunto filosófico mayor que lo ocupa a lo largo de su vida: el abisal problema del tiempo.

He aquí como Albert lo explica a un ilustre interlocutor, descendiente de Ts'ui Pên: “*El jardín de los senderos que se bifurcan* es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts'ui Pên. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca *todas* las posibilidades. No existimos en la mayoría de esos tiempos; en algunos existe usted y no yo; en otros, yo, no usted; en otros, los dos. [...] El tiempo se bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros. En uno de ellos soy su enemigo.”

Dejemos al relato de Borges seguir su curso hacia su imprevisible desenlace y presentemos nuestra hipótesis peregrina: el metafísico Ts'ui Pên es un precursor del patafísico Gilles Deleuze. En nuestro tiempo. En otro tiempo, es lo inverso: Gilles Deleuze es el precursor de Ts'ui Pên². Hago un llamado a la indulgencia del lector respecto de los escasos datos biográficos de que dispongo para probar esta tesis, lo que, espero, estará compensado por las pruebas teóricas ulteriores. Recurriremos primero a los fragmentos relacionados por el lexicógrafo griego Suidas, del siglo X después de J.C., que algunos modernos llaman André Bernold. En su compilación sobre la vida y la doctrina de filósofos ilustres u

1.- J.L. Borges, “El jardín de los senderos que se bifurcan”, en *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1956.

2.- Paráfrasis de la nota de pie de página de José Gil, en su *Fernando Pessoa ou La Métaphysique des sensations*: “La lectura de Pessoa ha hecho surgir, unos tras otros, los temas deleuzianos [...], se crea una convicción inquebrantable: ¡Fernando Pessoa ha leído a Deleuze! Lo inverso no se ha verificado [...]” (J. Gil, *Fernando Pessoa ou La Métaphysique des sensations*, París, Éditions de la Différence, 1988, p. 73).

olvidados, consagra dos páginas, oscuras pero preciosas, a Deleuze. Se puede leer que algunos lo colocaban del lado de los físicos, otros lo consideraban médico, o geólogo, o el descubridor de la pulsación de las espirales, o especialista incomprendido en estrategia, etc. El detalle más divertido nos llega de Ateneo: la voz de Deleuze era comparable a un rallador o a un torrente de piedras. Pero, de todos modos, lo esencial está en la conclusión de esta nota biográfica, frente a la que el lector reacciona con estupor: “ha habido una multitud de otros Deleuze”¹. Quisiéramos preguntarle, a este doxógrafo tan desprovisto de espíritu crítico, por un esclarecimiento mínimo: ¿ha habido una multitud de otros Deleuze al mismo tiempo, o en tiempos diferentes y sucesivos? ¿Fueron contradictorios entre sí? O ¿Simplemente incompatibles, es decir, posibles pero en mundos distintos? Si han coexistido, aún siendo imposibles, ¿que especie de mundo aberrante podría acogerlos a todos?

Deleuze Ts’ui Pên

Deleuze Ts’ui Pên se encerró durante años en el Pabellón del Mestizaje Multitudinario. Debió decir un día: “me retiro para escribir un libro”, y otro día: “me retiro para construir un laberinto”. Con la escasa distancia de la que disponemos hoy en día, estamos en capacidad de suponer, inspirados siempre por la perspectiva del sinólogo Albert, que lo que imaginamos como dos obras diferentes, de hecho forman una. Como en el caso de Ts’ui Pên, la arquitectura laberíntica de ciertos textos del filósofo parecen responder no a un capricho de un hombre de letras, o a un juego mundano, sino a una inquietud constante raramente explicitada, como si fuera demasiado abisal para poder ser expuesta bajo una forma diferente a la charada, la alusión o el anuncio. Un poco como Zarathustra, cuando anuncia de manera completamente alusiva y oblicua su idea del eterno retorno, idea que Deleuze pretende haber explicitado.

Deleuze Ts’ui Pên, a diferencia de Newton y de Shopenhauer, no creía en un tiempo uniforme, absoluto, sino en series infinitas de tiempo, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esta trama de tiempos que se aproximan, bifurcan, se cortan o se ignoran durante siglos abraza *todas* las posibilidades. Cada vez que se presentan diversas posibilidades, el hombre adopta una y elimina las otras; es decir *crea* múltiples porvenires, tiempos diversos que, igualmente, proliferan y bifurcan, produciendo ese pululamiento de vías disparatadas. El filósofo Deleuze Ts’ui Pên ha hecho resonar e igualmente disonar la multitud de otros Deleuze de los que el lexicógrafo Suidas señala su existencia. “Es necesario, decía Deleuze, rechazar la regla de Leibniz según la cual los mundos posibles no pueden pasar a la existencia si son imposibles con el que eligió Dios. Al contrario, hay que afirmar los imposibles en un mismo mundo estallado”². No podemos dejar de ver, presupuesta y entremezclada, una curiosa tesis sobre la multiplicidad temporal, de la que el mejor índice, en Deleuze, está dado por los innumerables tiempos -no siempre compatibles entre sí-, operando en su obra, como si la inspiración borgiana atravesara, no sólo su aproximación al tiempo, sino su propio camino.

He aquí algunos fragmentos que componen el bizarro mosaico deleuziano del tiempo, con sus respectivas coloraciones: el presente como síntesis pasiva sub-representativa, o contemplación contractante (Plotino, Hume); el pasado como Memoria ontológica, Memoria-mundo, Cono Virtual (Bergson); el futuro como retorno selectivo que rechaza el Sujeto, la Memoria, el Hábito (Nietzsche); la oposición Aion/Cronos (estoicos); el tiempo del acontecimiento (Péguy, Blanchot); lo Intempestivo (Nietzsche); el tiempo como “desfase” (Simondon); la Cesura y un tiempo que ya no rima (Hölderlin); el tiempo recobrado, el tiempo puro o reencontrado del arte (Plotino, Proust); el tiempo liberado de su subordinación al movimiento (Kant

1.- *Philosophie* nro. 47, 1995, p. 9.

2.- G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, París, Éditions de Minuit, 1988, p. 90.

invirtiendo a Aristóteles); el tiempo como Diferencia, o como Otro (Platón contra Platón); el tiempo como Potencia, no como Finitud (Bergson contra Heidegger); el tiempo como afuera (Blanchot, Foucault).

De esos tiempos o conceptos del tiempo que se despliegan en cascada vertiginosa a lo largo de los libros de Deleuze, irrigándolos de un lado a otro, algunas incoherencias saltan a la vista y parecen hacer estallar la obra que, sin embargo, los afirma simultáneamente. Las bifurcaciones mayores suscitan en el lector un cuestionamiento: a fin de cuentas, ¿Deleuze concibe el tiempo como contracción o como escisión? ¿Cómo pliegue o como despliegue? ¿Cómo un trascendental o como un virtual? ¿Se trata de un tiempo puro y vacío, o de un tiempo ontológico, pleno de puntos singulares? ¿Es un tiempo recto o rizomático? ¿Revela la interioridad o la exterioridad? ¿del Todo o del Afuera? ¿De la Forma o de la Potencia?

La dramatización cinematográfica.

Las principales tesis de Deleuze sobre el tiempo, reaparecen de manera dramatizada en sus libros sobre el cine, donde conquistan una operatividad estética que lanza una luz viva sobre su conjunto y su “encadenamiento”. Tomemos la idea más enigmática que organiza esos libros: el tema de la emancipación del tiempo. *The time is out of joint*, exclama Hamlet. ¡El tiempo está fuera de sus goznes! ¿Qué significa el tiempo salido de sus ejes, vuelto a sí mismo, el tiempo puro y liberado? Primero es un tiempo liberado del movimiento, es decir del movimiento centrado alrededor de su eje, encadenado y orientado según la sucesión de sus presentes encajados. Deleuze alude a un tiempo liberado de la tiranía del presente que lo curva, y en adelante disponible para las más excéntricas aventuras. Como dice Bruno Schulz en otro contexto, el tiempo es un elemento desordenado que permanece disciplinado gracias a una preocupación incesante, a un cuidado, a un control, a una corrección de sus excesos. “Privado de esta asistencia, inmediatamente se inclina a las trasgresiones, a una salvaje aberración, a travesuras irresponsables, a una payasada amorfa”. Schulz recuerda que todos llevamos una carga supernumeraria, que no alcanza a contener el tren de los hechos rodando sobre los dos rieles del tiempo. Para esta contrabanda preciosa que él designa como Acontecimiento, existen esas bandas laterales del tiempo, giros ciegos, donde el Acontecimiento permanece “suspendido en el aire, errante, sin foco”, en un entrelazamiento multilineal, sin “antes” ni “después”, ni “simultaneidad”, ni “por consiguiente”; el murmullo más ancestral y el futuro más lejano comunican en un comienzo virginal. Así, en el seno del tiempo continuo de los presentes encadenados (Cronos) se insinúa constantemente el tiempo amorfo del Acontecimiento (Aïon), en su lógica no dialéctica, impersonal, imparable, incorporal: “la pura *reserva*”, virtualidad pura que no deja de advenir.

En este aspecto, Deleuze libera un procedimiento cinematográfico que consiste en desligar las puntas de presente de su propia actualidad, subordinando ese presente a un acontecimiento que lo atraviesa y desborda, en el cual justamente ya no hay ni pasado, ni presente, ni futuro, porque todos están envueltos en el acontecimiento “simultáneo, inexplicable”. En el Acontecimiento co-existen las puntas de presente desactualizadas, o aún, un mismo acontecimiento se distribuye en mundos distintos según tiempos diferentes, de tal manera que lo que es pasado para uno es presente para otro, futuro para un tercero -pero es el mismo acontecimiento (*L'Année dernière à Marienbad*). Tiempo sideral o sistema de la relatividad, dice Deleuze, porque implica una cosmología pluralista, donde un mismo acontecimiento se distribuye en versiones incompatibles entre una pluralidad de mundos. En lugar de un Dios que elige el mejor de los mundos posibles, un Proceso que pasa por todos, afirmándolos “simultáneamente”. Es un sistema en variación: siendo dado un acontecimiento, no abatirlo sobre el presente que lo actualizaría, sino hacerlo variar en presentes diversos que pertenecen a muchos mundos, si bien, en un sentido más genérico, pertenecen a un mismo mundo estallado. O, siendo dado un presente, no agotarlo en sí mismo, sino encontrar el acontecimiento por el cual comunica con los otros presentes en otros mundos, y caer más arriba en el acontecimiento común donde todos están implicados: Enmarañamiento Virtual.

Suponemos una Memoria ontológica gigante, constituida de capas o de arrumamientos de pasado, salidos de estratos que comunican entre sí para hacer presión sobre una punta de presente como en un embudo. Algunos personajes de Resnais atraviesan así las edades del mundo, transversalizando o recreando el Tiempo, cada vez, para las distancias y las proximidades entre los diversos puntos singulares de sus vidas. Para continuar con una imagen cómoda, se podría pensar el tiempo como un pañuelo: cada vez que se lo usa, se lo devuelve al bolsillo, plegándolo de modo diferente, de suerte que dos puntos lejanos que no se tocaban (como dos momentos de la vida alejados según la línea del tiempo) devienen ahora contiguos, y aún coincidentes, o al contrario, dos puntos antes vecinos se alejan irremediamente. Como si el tiempo fuese una gran masa de arcilla que transforma sus distancias a cada moldeado. Curiosa topología donde asistimos a una transformación incesante, a una modulación que reinventa y hace variar las relaciones entre las distintas capas y sus puntas centelleantes, cada transformación crea algo nuevo, memoria plástica, siempre por hacer, siempre por venir. Masa de tiempo moldeable, o mejor, modulable, y a propósito de la cual Deleuze exclama, como un Cristóbal Colón: ¡es la Tierra, medio vital fangoso! Cuando el cine se hunde en este orden de coexistencia virtual inventa sus capas paradójicas, hipnóticas, alucinatorias, indecibles. En ese filón bergsonian, la memoria deja de ser una facultad interior al hombre, y es el hombre quien, al contrario, habita al interior de una vasta Memoria, Memoria-Mundo, como universal gigante, multiplicidad virtual de la que nosotros somos sólo un grado determinado de distensión o de contracción. Y el filósofo y el cerdo, como en una especie de metempsicosis, retoman el mismo cono, la misma vida en diferentes niveles, dice gustosamente Deleuze.

Entonces el tiempo debe ser concebido como un enmarañamiento más bien que como una línea, como tierra más bien que como fluido, masa más bien que flujo, coexistencia más bien que sucesión, torbellino más bien que círculo, variación infinita más bien que orden; así, ya no se trata de hacer que el tiempo, en serie, rehaga una conciencia -la conciencia del tiempo-, sino, más bien, de la alucinación. Locura de ese tiempo salido de sus goznes, que no deja de tener relación con el tiempo de los locos que se consideran igualmente salidos de sus goznes.

Tiempo y locura.

Cuando Deleuze habla del tiempo, siempre evoca una alteración: tiempo descentrado, aberrante, salvaje, paradójico, flotante, o desfondado, hundido. No es abusivo considerar que la locura del tiempo, tal como la trabaja, comunica directamente con la temporalidad de la locura llamada “clínica”. Ahora bien, se sabe que buena parte de la literatura sobre las psicosis se encuentra completamente desprovista frente a las múltiples figuras temporales que proliferan, a vuelo de pájaro, en la clínica. Pues, en razón de la normatividad temporal de la que forzosamente son prisioneras, las teorías “psy” sufren el mal de abrazar esas perturbaciones. Es muy raro que se piense la temporalidad de la psicosis por una vía que no sea la del modo privativo. Aún en la aproximación fenomenológica o existencial de las psicosis -de Minkowski a Maldiney, pasando por Binswanger o Jaspers-, a pesar del indudable interés descriptivo que presenta, la multiplicidad que se constata finita -privilegiando, por ejemplo, las estructuras del ser-en-el-mundo, la trascendencia, la anticipación, el proyecto, a partir de un presente originario, etc.- por estar relacionada a un modelo ideal presupuesto. Pero también en la literatura estrictamente psicoanalítica, con raras excepciones, la no unicidad de la experiencia temporal psicótica esta relacionada a su futuración en eco, en la forma de representaciones atemporales¹. De suerte que hay una inmanencia caótica que es rechazada a nombre de un “en otra parte”, no susceptible de ser asumido por el psicótico. En una palabra, toda una

1.- Habría que citar como excepción reciente el extraordinario libro de S. Le Poulichet, *L'Oeuvre du temps en psychanalyse*, París, Payot et Rivages, 1994.

apología de la historización, de la que el punto de apoyo es el “yo histórico”, como diría Piera Aulagnier. Así, la temporalidad termina por ser identificada con la historización. A pesar de todo lo que esta perspectiva pueda tener de interesante, y de útil, así como de necesario en el trabajo clínico, tiene el inconveniente de volver más difícil la acogida de los devenires en la psicosis. La reflexión de Deleuze y Guattari, cuando ponen en oposición los devenires y la historia, podría ayudar a repensar esta heterogeneidad temporal de la psicosis que vuelve a poner en cuestión el tiempo de la razón, aún psicoanalítico.

Deleuze lo dice claramente: la Historia es el marcador temporal del Poder¹. La personas sueñan frecuentemente con comenzar o recomenzar de cero, y al mismo tiempo tienen miedo del “lugar” al que van a llegar o al que van a caer. Siempre buscamos el origen o el desenlace de una vida, en una manía cartográfica, pero se desprecia el medio, que es una anti-memoria, donde se alcanza la velocidad más grande. Este medio está compuesto de tiempos muy diferentes, que se comunican y se cruzan, y donde se encuentra el movimiento, el devenir, la velocidad, el torbellino². La pregunta que se plantea es, entonces, muy simple: ¿de qué figura temporal disponemos para pensar ese medio torbellinoso, esa desterritorialización primera, esa multiplicidad virtual? De todas maneras, no podemos dejar de estar intrigados por el hecho de que ciertos fenómenos de disturbio psíquico exponen, más que otros, la virtualidad pura *en tanto que* virtualidad, precisamente desligada de toda actualización centrada u orientada, abierta entonces a las incongruencias temporales que el cine igualmente, a su manera, explora incesantemente, desde sus inicios.

Imágenes de tiempo

El cine, entonces, le habría servido a Deleuze para revelar algunas conductas del tiempo, dándole imágenes diversas, evolutivas, circulares, espirales, declinantes, quebradas, salvadoras, desencadenadas, ilocalizadas, multivectoriales. Es el Tiempo como bifurcación, desfase, brotamiento, oscilación, escisión, modulación, etc. Es plausible suponer que el interés de Deleuze por el tiempo viene de una determinación más radical, que deja entrever cuando subraya la ambición del cine por investir, aprehender y reproducir lo propio del pensamiento. El pensamiento y el tiempo estarían, entonces, en una relación de co-pertenencia insoluble. En efecto, se desprende de los textos de Deleuze a propósito del tiempo, que el pensamiento no podría permanecer indiferente al proyecto de liberarse de una idea del tiempo que “le da un formato”, así como de un eje que lo curva. En ese sentido, la enigmática exclamación de Hamlet sobre el tiempo salido de sus ejes, es decir un pensamiento que dejaría de girar en redondo, alrededor de lo Mismo.

Así como critica una imagen del pensamiento llamada dogmática, Deleuze fustiga una imagen hegemónica del tiempo. Cuando reivindica un pensamiento sin imágenes para que puedan advenir al pensamiento otras imágenes, Deleuze también recurre a un tiempo sin imagen para que se liberen otras imágenes del tiempo. La imagen del pensamiento llamada dogmática, lo sabemos bien, es un asunto de su filosofía desde *Nietzsche y la filosofía* hasta *¿Qué es la filosofía?* Pero, ¿cuál sería la imagen del tiempo hegemónico rehusada por Deleuze? Para ser breves diremos: es la del tiempo como círculo. No se trata propiamente de un tiempo circular, sino del círculo como estructura profunda, donde el tiempo se reconcilia con sí mismo, donde el inicio y el fin *riman*, como decía Hölderlin. Lo que caracteriza al círculo, es su monocentrado alrededor del Presente, alrededor de su movimiento encadenado y orientado, así como su totalización sub-yacente. El círculo, con su centro -metáfora de lo Mismo. Pues con el Presente, sea que

1.- G. Deleuze y C. Bene, *Superposiciones*, París, Éditions de Minuit, 1979, p. 103

2.- Id., *ibid*, p. 95-96

esté ubicado en un pasado ampliado y nostálgico, o en un futuro escatológico, no escapa al círculo, en la medida en que continua girando alrededor de ejes que siempre curvan el tiempo y alrededor de los cuales no deja de girar. Se trata, todavía, en última instancia, del tiempo de la Representación.

Al tiempo como Círculo, Deleuze le opone el tiempo como Rizoma. Ya no identidad reencontrada, sino una Multiplicidad abierta. La lógica de la multiplicidad reaparece claramente en la descripción del rizoma en *Mil mesetas*. En un rizoma se entra por cualquier lado, cada punto se conecta con cualquier otro, esta compuesto de direcciones móviles, sin inicio ni fin, simplemente un medio, por donde crece y desborda, sin nunca revelar una unidad o derivarla, sin sujeto ni objeto. ¿Qué deviene el tiempo cuando es pensado como multiplicidad pura u operando en una multiplicidad pura? El rizoma temporal no tiene un sentido (el sentido de la flecha del tiempo, el buen sentido, el sentido del buen sentido, que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado), ni encuentra una totalidad previa que se encargaría, aboliéndola, de explicitar en el Concepto. No tiene sentido y es extraño a cualquier teleología.

Pero, ¿es esta la última palabra de Deleuze a propósito del tiempo? No podría ser así, puesto que esta multiplicidad virtual está de alguna manera labrada y removida en todos sus puntos, en toda su extensión, no por un círculo, que el autor rechaza, sino por lo que se podría llamar -y la expresión se encuentra en el *Timeo* de Platón- un Círculo de lo Otro. Un círculo del que el centro es el Otro, ese otro que jamás puede volverse centro precisamente por ser otro: círculo descentrado. Es la figura que mejor conviene para dar cuenta de la original lectura que Deleuze hace de Nietzsche: en la repetición vuelve lo no-Mismo, lo Desigual, lo Otro -Ser del devenir, Eterno Retorno de la Diferencia.

A este Otro podemos darle el nombre de Futuro (la repetición real, dice *Diferencia y repetición*, es la del porvenir). Pero si hay en Deleuze, como también en Heidegger, un privilegio del futuro, esto no señala una problemática de la Finitud, sino de la Obra, que relanza sus andamiajes: Hábito, Memoria, Agente. El futuro no es, para el hombre, una anticipación de su propio fin, de su propia muerte, la posibilidad extrema de su ser; no es nada parecido a un ser-para-la-muerte, pues no es a partir de la ipseidad que puede ser pensado, sino de un flujo proto-óptico. Si, en la elaboración de ese futuro por Deleuze, lo Abierto es una referencia importante, remite al Afuera mucho más que al Ser. Digamos que lo Abierto de Deleuze está más bien del lado de Blanchot que de Heidegger. Y que es, desde entonces, bajo el signo de la Exterioridad que el pensamiento puede recibir una determinación de futuro.

Las consecuencias de una idea tal del tiempo no son pequeñas. Podemos seguirlas donde aparecen bajo su forma más palpable y más imaginética: en el cine. Si desde su origen, el cine promueve los movimientos aberrantes que descentran la percepción, cambiándole la escala, la aceleración, la dirección, expulsando al propio movimiento de su eje; también compensa esas aberraciones por el montaje, conjurándolas, reabsorbiéndolas, amortiguándolas. Pero llega un momento en que esta ordenación y esta normalidad del movimiento entran en crisis, de suerte que el movimiento pierde su eje, su punto de gravedad, su motricidad, y la relación orgánica entre los movimientos se derrumba, el encadenamiento sensorio-motor se deshace, la creencia en la continuidad del mundo se pierde porque un cierto mundo se ha igualmente derrumbado. En el fondo, ¿qué significa esta crisis? No sólo que la organicidad de la acción en el mundo se deshace, sino que el mundo como organicidad y totalidad ha sido estremecida. En la estela de un tal sismo surgen encadenamientos débiles entre las situaciones, lazos sueltos entre los espacios, la función del azar aumenta, emerge una realidad dispersiva, los personajes flotan en medio de las situaciones, la trama, al igual que la historia y la acción, se deshace. Se vuelve más difícil dar una imagen orgánica, dialéctica, y espiral del Todo del tiempo, puesto que lo que se desmigaja es la representación indirecta del tiempo que la imagen-movimiento suministraba.

El movimiento aberrante, al contrario, presentará el tiempo directamente, del fondo de la desproporción de las escalas, como en Orson Wells, con la disipación de los centros y la multiplicación de los falsos encadenamientos. El intersticio mismo entre las imágenes se libera, de tal suerte que el cine ya no será cine

de lo Uno, que por asociación de imágenes (montaje), rompe el Todo del Tiempo, sino que se instalará en el intersticio, *entre* las imágenes. El Tiempo no como Ser, sino como un Entre, ya no dirigido por la forma verbal Es, sino por la conjunción Y cruzada por el Afuera.

El cine moderno no deja de volver a poner en cuestión, por su régimen, el curso empírico del tiempo. En su búsqueda de lo trascendental, es decir de la forma del tiempo, termina por ser aspirado por la idea de un Afuera más exterior que todo exterior, más interior que todo interior, materia primera del tiempo. La clave de este desanudamiento podría ser resumida por la frase que caracteriza toda la filosofía de Deleuze: “Lo propio de una búsqueda trascendental es que uno no puede detenerla cuando quiere. ¿Cómo se podría determinar un fundamento, sin precipitarse, aún más allá, en el sin-fondo del que emerge?”¹

Imagen del tiempo, imagen del pensamiento.

La crítica de Deleuze contra el principio mismo de una imagen del pensamiento es producida a nombre de un pensamiento sin imagen. Esto significa que el pensamiento, sin un Modelo preestablecido de lo que significa (por ejemplo: pensar es buscar la verdad), se abre a otras aventuras (por ejemplo: pensar es crear). Del uno al otro todo cambia. Deleuze ve dos planos de inmanencia diferentes, el clásico y el moderno, el de la voluntad de verdad de un lado, el de la creación del otro². Y cada uno de ellos es inseparable de un concepto del tiempo determinado que lo llena. Por ejemplo, en el plano de inmanencia clásico -el del pensamiento como búsqueda de la verdad-, Deleuze señala tres momentos diferentes: el tiempo como anterioridad (en la reminiscencia platónica, la verdad es presupuesta como imagen virtual de un ya pensado que redobla todo concepto); el tiempo como instantaneidad (en el inneismo cartesiano, el tiempo es expulsado del concepto: entre la idea y el alma que la forma como sujeto, se anula toda distancia temporal); el tiempo como forma de interioridad (el tiempo reintroducido por Kant en el sujeto, que deviene escindido). En algunas líneas de *¿Qué es la filosofía?*, tenemos así una nueva historia del tiempo: anterioridad, instantaneidad, interioridad; o más bien reminiscencia, inneismo, *a priori*, como tres conceptos del tiempo. El tiempo puesto en el concepto, el tiempo expulsado del cógito, y el tiempo reintroducido en el sujeto, pero como fisura o variación. En el contexto en el que son retomados, esos conceptos parecen indicar que la idea de tiempo de cada filósofo es el índice del plano de inmanencia que levanta, o sobre el cual se instala. Así, si esos tres momentos corresponden al plano de inmanencia clásico (el pensamiento como búsqueda de la verdad), el plano de inmanencia moderno (el pensamiento como creación) requiere otro concepto del tiempo, que está por determinar. Ahora bien, ¿no podríamos suponer que una filosofía de la diferencia, tal como la de Deleuze, se de por tarea llenar el plano de inmanencia moderno con un concepto del tiempo propio a un pensamiento definido como creación más bien que como voluntad de verdad?

El tiempo no estaría definido, entonces, como anterioridad, instantaneidad o interioridad, sino como exterioridad pura -he aquí la inaudita reversión a la cual nos invita Deleuze. El tiempo como Afuera bajo la condición del pliegue. Es el gesto extremo que Deleuze atribuye con amistad a Foucault, si bien se equivoca al ver allí la apuesta extrema de su propio pensamiento: “por mucho tiempo Foucault había pensado el afuera como una última espacialidad más profunda que el tiempo; sus últimas obras vuelven a dar una posibilidad de poner el tiempo en el afuera, y de pensar el afuera como tiempo, bajo la condición del pliegue”³. Sólo en un tiempo salido de sus goznes, y así devuelto al Afuera, esas imágenes

1.- G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch*, París, Éditions de Minuit, 1967, p. 98.

2.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, París, Éditions de Minuit, 1991, p. 73.

3.- G. Deleuze, *Foucault*, París, Éditions de Minuit, 1986, p. 115.

inasimilables, recurrentes a todo lo largo de la obra de Deleuze, pueden ganar su verdadero alcance: corresponden a otros tantos pliegues, Acontecimientos nuevos y Subjetivaciones por venir.

La teorización deleuziana del tiempo, a pesar de sus innumerables oscuridades, tendría entonces por función pensar un tiempo conforme a la fuerza de lo nuevo. Si bien hay ahí una profunda fidelidad con el proyecto bergsoniano, sin embargo no podrá ser llevada a término más que cuando el tiempo, con Nietzsche, sea elevado a su potencia última, haciendo volver... la diferencia. No es otra cosa que el eterno retorno selectivo, afectando lo nuevo, igualándose a lo Desigual en sí, no es más que el tiempo como Diferencia que puede inaugurar con el Futuro, discontinuo y disruptivo, una relación de exceso, como es el caso con la Obra o el Superhombre, para el cual Zaratustra mismo no está todavía maduro, y que sin embargo anuncia. El futuro como lo incondicionado que afirma el instante -es lo que Nietzsche había llamado lo Intempestivo, del que Deleuze subraya permanentemente su importancia.

Si Michel Serres tiene razón al atribuir a la filosofía la tarea de inventar las condiciones de la invención, hay que añadir que, en nuestro contexto, esto significaría, también y sobre todo, reinventar las condiciones de la invención de otros tiempos distintos de aquellos que la historia ha consagrado. Se trata, en el límite, de deshacer la solidaridad entre el Tiempo y la Historia, teniendo en cuenta todas las implicaciones éticas, políticas y estratégicas de una tal ambición. Pensando las multiplicidades substantivas y los procesos que operan allí, desalojando las temporalidades más inauditas, en el arco que va de lo Intempestivo hasta el Acontecimiento, ¿Deleuze no habría dado la voz, como lo escribe en un eco benjaminiano, a “aquellos a los que la Historia no tiene en cuenta”¹? Evidentemente no se trata simplemente de los oprimidos o de las minorías, aún si siempre se trata de ellos, sino de los devenires-minoritarios de todos y cada uno; no exactamente del pueblo, sino del “pueblo que falta”, el pueblo por venir.

Traducido del portugués al francés por el autor.
Revisado por Éric Alliez.

1.- G. Deleuze, *Superposiciones*, p. 127.

Cine 1. La imagen-movimiento : ¡Un libro en el que nos vemos forzados a saltar la falla que disloca el pensamiento, a reencadenar los fragmentos de discurso, los jirones de imágenes, las migajas de sentido y de no-sentido! Es como una *superficie*, un plano donde, de hoja en hoja, se elevan las imágenes del pensamiento, un *cartoon* filosófico. El concepto de superficie no tiene, filosóficamente, una historia muy cargada aún si se la confunde frecuentemente con determinaciones que apenas si le convienen. Demasiado frecuentemente se ha definido la superficie por simple oposición con la profundidad. La superficie es entonces apariencia que debe ser superada en dirección de su esencia. Comprendida de esta manera, la superficie se inscribe en la estructura de la revelación y se prolonga sobre los requerimientos de las cosas mismas, hermeneúticas o fenomenológicas.

Otra confusión, que es quizá la inversa de la precedente, consiste en entrever la superficie a la manera de un fondo sobre el cual todo se dispone, en lugar de oponerla a la profundidad. Es la idea de soporte, mesa o cuadro, condición de posibilidad de ciertas asociaciones. En esta perspectiva, la idea de superficie funda una epistemología que procede por horizonte, foco lineal, comportándose a la manera de un zócalo o, como dice Heidegger, de una razón suficiente (*Grund*).

Pero una superficie no es nada de todo esto. Lo vemos en Lewis Carroll donde nada permanece en su lugar, donde las cosas tanto como las palabras se dispersan en todos los sentidos. El problema de Alicia es producir un ritmo, un *gestus* capaz de acomodarse en esta línea en espejo poblada de mapas sin espesor. ¿Cómo saltar de un mapa a otro sin perder el *continuum*, creando cada vez, una continuidad de variación? Es como para el viajero que sigue los fragmentos de un paisaje por las diferentes ventanas del tren que lo arrastra a una velocidad loca hacia las superficies no-comunicantes. Todas las ventanas del tren son comparables a una sucesión de clichés, a una cinta cinematográfica por la que es necesario descubrir la velocidad del desenhebrado. Entonces todas las imágenes se encajan sobre una superficie continua y las figuras desencadenadas se superponen sin demasiados tropezones constituyendo una entidad muy especial, un acontecimiento que Deleuze llama la imagen-movimiento...

Una superficie es entonces un plano extremadamente poblado, un plano de agujeros y de luz que se consolidan de manera anónima. Y, en ciertos aspectos, es necesario reconocerlo, un tal plano no deja ver nada. Pero no dejar ver nada no debe confundirse con la nada, o peor, con la disimulación. Es como un campo de batalla: la batalla realiza un estado de agitación, en el cual no discernimos ninguna forma. Como lo señala Stendhal en su diario de Bautzen “vemos muy bien del mediodía a las tres todo lo que se puede ver de una batalla, es decir nada”. Discernir lo que sea es tan difícil como buscar una aguja en un pajar. Esta es una de las exigencias más importantes de la filosofía de Deleuze; en efecto, sobre una superficie, nada está escondido, pero no todo es visible. Y es porque la filosofía no ha de interpretar en dirección de una esencia retirada, ella no es revelación sino construcción de una imagen moviente. Ella es constructivismo.

Una imagen-movimiento debe consolidarse más allá del corte de los clichés, la discontinuidad de los cuadros que componen una película, donde el rodaje de la banda cinematográfica vuelve todo confuso. A cada imagen-movimiento incumbe una dificultad de ver, de discernir, de encontrar la buena velocidad para

los clichés, de construir la superficie de su superposición. Esto se parece mucho al ojo que Foucault arranca a los textos de Bataille en su *Prefacio a la transgresión*:

“Lo que vale la pena ser mirado, dice, no es ningún secreto interior, ningún otro mundo más nocturno. Girado hacia su órbita, el ojo sólo expande su luz hacia la caverna de huesos.”

El ojo trastornado se enfrenta a la frontera del hueso, a la blancura vacía, a la intermitencia mortal de la visibilidad que no deja de transgredir, un poco como si encontrara por todas partes un borde infranqueable que pasa entre todas las imágenes. Hay una interrupción de la continuidad que es como su afuera. Esta blancura del afuera, de la que habla Foucault, corresponde a la estela de la ballena blanca que el capitán Achab persigue con su ojo desorbitado. Ver a la ballena blanca no es más fácil que ver el hueso blanco hacia el cual la muerte nos conduce y que, sin embargo, el plano de una imagen-movimiento debe afrontar si quiere recoger su luz. Como lo indica Melville en un sorprendente texto:

“La espuma que levantaba en el instante en que destellaban y brillaban los ojos de una manera intolerable como un glaciar... quitad las vendas de vuestros ojos para verla; hombres, abrid los ojos, buscad el agua blanca; si veis al menos una burbuja - ¡gritad!”

Ese ojo al cual se le quitan las vendas, ese ojo que rueda en la vecindad de una muerte de la que cada burbuja blanca consigue expresar la pátina incorporal, ese ojo sin velo no tiene posibilidad de encerrarse en un punto de vista. Le faltan las vendas, los párpados, el ángulo de abatimiento que polariza la visión en un objetivo: sensible a todo, este ojo, al que se le arrancan los velos, cae en las fallas, los límites que laceran las imágenes. Le falta lo escondido, el crisol ocular. Sobre su globo, nada se vela ni revela, todo está ahí, sin que nada se retire en la ocultación ocular. Todo sobre la superficie desorbitada actúa sobre todo, en un estallido anónimo que arrastra las perspectivas y las abre, más allá del límite que separa las unas de las otras. Pero en ese paso al límite, este ojo, al mismo tiempo, no deja de saltar, de tropezar sobre la hendidura, sobre los intersticios y los tabiques que dislocan todas las imágenes según un desvío irrespirable.

Saltando por encima de la blancura vacía que divide el pensamiento y el discurso, la percepción y las imágenes, el ojo consolida su plano entre perspectivas divergentes, heterogéneas, sin borde común. El ojo que recorta las imágenes y los movimientos inconmensurables, el ojo que franquea los *vacíos*, los intermundos, bizqueando entre todas las perspectivas, es de alguna manera el ojo loco del capital Achab que Moby Dick hace pasar en su propia blancura:

“¿Dónde está Moby Dick? Pregunta Achab. En ese instante debe estar bajo tu ojo. Mis ojos miran ese ojo que, en ese mismo momento, ve igualmente los objetos del otro lado desconocido de tu globo”

Este ojo entonces pasa del otro lado, bifurca en el ejercicio de su propia divergencia sin poder retirarse en la generosidad de un fondo ciego. Está preso sobre el todo del mar que lo arrastra, de un océano hacia el otro, siguiendo un encabalgamiento alucinante de perspectivas, un encabalgamiento que borda cada cosa sobre su propia blancura, sobre su propio límite. Pero esta blancura que detracta el ojo no es, sin embargo, la unidad de todas las perspectivas de las que ella marca la común fractura, el vacío intervalo. El blanco no es una unidad orgánica o lógica, sino un efecto de vecindad entre todas las perspectivas posibles. Es una línea de fragmentación que lleva por la fuerza el color sobre su afuera, una línea de desaparición que es necesario franquear en una revulsión del ojo - ¡revulsión entrecortada-entrecortante, como a lo largo de una cinta cinematográfica!

Lo blanco sólo comienza ahí donde se afirman dos lados desemejantes y distantes, como si el ojo, por encima del vacío, debiera dividirse en puntos de vista divergentes, incomunicables, para pasar del otro lado desconocido de su globo. El blanco del que hablamos, es el gran todo que Deleuze inscribe en la dimensión de lo abierto, es el todo que no es un conjunto cerrado sino el paso intersticial de un conjunto a otro, de un borde al otro, siguiendo un salto que puede durar minutos y eternidades, ahí donde la imagen-movimiento deviene imagen-tiempo, permaneciendo en el límite, paso interminable de un conjunto a otro, experiencia del suspenso.

A este paso suspendido, Deleuze lo llama transversalidad. Una especie de declinación infinita que, de un borde al otro de la falla, reencadena todas las imágenes, todos los colores abriéndolos unos a otros, según una conexión transversal que afirma los cortes y las distancias, una conexión que va a romper los tonos según lo que Deleuze llama “fragmentación reencadenada”.

Lo blanco es una tonalidad fragmentaria. No es una totalidad capaz de restaurar la unidad de los fragmentos a la manera de un rompecabezas. Es, al contrario, el principio que viene a romper la unidad de cada tono, una ruptura, un corte irracional que es apertura de cada conjunto, sobre este límite que lo separa de los otros conjuntos.

En la blancura, hay entonces siempre algo abierto que invita al ojo a franquear el abismo, arrastrando los colores en una vecindad común. Es el ojo de Achab que bizquea entre todos los puntos de vista posibles. Este estrabismo, es también la fórmula del perspectivismo neo-barroco de Deleuze, un ojo transversal capaz de cabalgar, en el mismo instante, las perspectivas bifurcadas, los conjuntos cerrados que puede romper hacia una blancura universal para extraer nuevas superficies y nuevas visiones.

Para comprenderlo basta tomar un torniquete sobre el cual se disponen, en bandas inclinadas, todos los colores. Basta hacer girar esta pequeña máquina sobre su eje, de manera muy rápida, para que, en el corte que separa los colores, el ojo pase de un intersticio a otro. El hilo de la blancura deviene de índole palpable, el ojo cae en las hendiduras, de uno a otro, en el pliegue unánime que entre-corta los colores.

Este devenir blanco del color, es una manera, para el ojo, de deslizarse sobre el límite que los reparte, sobre los intersticios que acceden, así, a su independencia. Es un devenir que nos hace franquear un muro, que nos hace caer en un medio, en el corte que divide las imágenes con la rapidez de un arpón. Lo que el ojo loco de Achab experimenta, en la persecución de Moby Dick -el Dios del mar-, es el medio, el desvío, la blanca estela sobre los bordes de la cual los colores se ponen en deriva. Los colores mantenidos abiertos; los colores abiertos los unos a los otros, relacionados con un límite que transgreden permanentemente girando sobre sí mismos. Y, esta transgresión, esta transversalidad capaz de cabalgar al límite las imágenes, de permanecer en el intervalo sobre el cual la imagen-tiempo se esconde, una tal transgresión suspendida en el umbral de lo vacío, se la reencuentra en Michel Foucault en un texto sobre Bataille que marca la experiencia de la muerte -la muerte de Dios- con relación a la revulsión del ojo: ¡el entrecortado!

Sabemos que, por su parte, el relato de Melville, su tema central, gravita alrededor de la muerte de Dios. Es una versión singular de la muerte de Dios. Me permito simplemente, para relacionarla, traer a cuento una conversación entre Melville y Hawthorne que data, más o menos, de 1850:

“- Imagine, dice Melville, alguien que finalmente tomaría la espada o el arpón para comenzar un combate contra Dios.

- Necesitaría no creer, contesta Hawthorne.

- Al contrario, replica Melville, pues entonces ¿dónde estaría el mérito? No, pienso, por el contrario, en alguien que viera a Dios tan directamente como la nariz en medio de la figura, tan claramente como la ballena blanca más allá de las aguas y que, justamente, viéndolo en toda su gloria, sabiendo hasta donde pueden ir los delirios de su fuerza, se precipitaría sobre él y lanzaría el arpón.

- Yo creo que usted escribe un bello libro, dice Hawthorne después de un silencio [...].”

Al leer a Melville, Dios funciona como la nariz en medio del rostro que llena permanentemente el vacío que separa, uno del otro, los ojos hundidos en la órbita. Ahí donde Dios lanza su concha sobre la blanca luz, ahí donde interpone su criba capaz de recubrir la falla blanca que fragmenta las imágenes, él necesita poder volver a ascender hacia el todo, encontrar el límite que la nariz clava en un rostro, es decir, a título de un estrabismo susceptible de pasar de un lado al otro de ese cabo, de esa península -un poco como Proust hará comunicar el lado de Méseglise con el lado de Guermentes.

La nariz en medio de la figura, es la concha que vuelve imposible la heterogeneidad de las perspectivas. Es un fondo orgánico que vuelve homogéneo el recubrimiento de los campos perceptivos, una punta que da la orientación, la dirección de la vista, un vector que dibuja el hundimiento de los ojos en el rostro: ¡un retrato de lo entrecortado!

Si vuelve racional el recubrimiento de las regiones binoculares, el paso de un lado a otro no es, sin embargo, visible. Es la punta retirada del rostro, el fondo ciego de la visibilidad que, en su contracción esencial, puede dispensar la armonía del campo binocular, la unidad, la identidad de los focos vueltos conmensurables. La nariz en medio de la figura, es el principio de la rostridad, principio de una armonía preestablecida entre dos sectores devenidos indiscernibles. Es el fondo sin fondo en el que interviene la semiótica divina.

Lo que la muerte de Dios desaloja de su hundimiento, es la gran falla, dejada libre, que hiende y entrecorta el campo perceptivo por las nuevas visiones. Yo creo que esta falla atraviesa toda la historia de la filosofía bajo la forma de una contestación -querrela de los universales- o, más cerca todavía de nosotros, la falla que en Descartes había dividido el orden de la *ratio essendi* del orden de la *ratio cognoscendi*, hasta volverlos incomunicables. Desde que el mundo deja de leerse como un libro abierto en la proximidad de las palabras y las cosas, la duda cartesiana, agravando la crisis de la razón teológica que comienza con el nominalismo, esa duda, en Descartes, cae en el límite que desune el orden de las representaciones y el orden de las cosas llevando esta diferencia a su cumbre. Dios sólo podrá retomar el orden en su cumbre. La tercera meditación, devolviendo a nuestras representaciones su valor objetivo, sólo puede lanzar un puente racional entre el pensamiento y el ser.

En este aspecto, el descubrimiento de lo infinito en el pensamiento es el de evidenciar una armonía, o más bien un pasaje muy estrecho que lleva la representación hacia su objeto exterior. Es el paso divino, la vía de Dios capaz de franquear la desviación inadmisibles que desune la *ratio cognoscendi*.

La muerte de Dios anuncia quizá la dramatización de esta playa de silencio, vacía, que interrumpe la comunicación de la cosa y su representación. Pero, más allá de tal ruptura, ella se hospeda en el ojo enloquecido, ahí donde Kant había inflamado la relación frágil e incierta, la relación irracional que rompe el orden de nuestras representaciones -quiero hablar de la hipótesis del pesado cinabrio que introduce el desorden en el seno del pensamiento mismo. Y en una fisura de este tipo es que Deleuze viene a alojar la muerte de Dios, al menos desde *Repetición y diferencia*.

Si la idea de Dios debe comprenderse como un antídoto al caos que amenaza por todas partes la unidad de nuestras facultades, si esta idea, en fin, en calidad de principio regulador, asume el paso de nuestras representaciones al seno de la unidad originaria, lo que la muerte de Dios debe entonces llevar a su culmen, es la discontinuidad entrecortada de nuestras representaciones, la falla infranqueable que las entrelaza ya no en el vacío de una distancia ilimitada, cosa que Nietzsche califica por la alegría, la risa y el estornudo -hipos de silencio en una vida entrecortada.

Que Dios esté muerto, deja al ojo frente a un Sahara, frente a un desierto que se extiende por el medio. El movimiento del ojo, que busca atravesarlo, se enfrenta entonces al tiempo-muerto, a una imagen tiempo capaz de liberar los intervalos por sí mismos como otros tantos cortes irracionales. Con la muerte de Dios, los intersticios acceden a una cierta independencia, abriendo un espacio independientemente de los bordes que ellos separan, una multiplicidad de dimensiones sin borde común.

Que Dios esté muerto, deja al ojo frente a un vacío estallado que lo fuerza a saltar el límite, a pasar el cabo, de un lado a otro, en un extraño perspectivismo, un perspectivismo salvaje del que Nietzsche ha descubierto todo el estallido al mismo tiempo que la pintura moderna y el cine.

En todo caso, es esta transgresión de un ojo transversal la que Foucault y Deleuze consiguen articular en la experiencia de la muerte. La muerte de Dios es el lugar de un arrancar el límite que aparece bajo la forma de un desgarrón, de una doble desviación de los bordes donde la distancia se hincha permanentemente. La muerte de Dios consiste, entonces, en experimentar el lugar que él ocupaba como un vacío. Designa el lugar muerto en el sitio del cual la metafísica había desplegado la vía de Dios como soporte, origen y razón.

En la vecindad de Deleuze y Foucault, la muerte de Dios implica el pensamiento y el lenguaje sobre una línea mortal, sobre una línea de desaparición que incita a la filosofía a crear alegremente nuevos conceptos. Esa risa del pensamiento sacude, de un lado a otro, un texto de Foucault que me parece esencial a este respecto:

“La muerte de Dios, escribe Foucault en su *Prefacio a la transgresión*, esta muerte, quitándole a nuestra existencia el límite de lo ilimitado, la reconduce a una experiencia donde se descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del límite, el vacío de ese franqueamiento donde desfallece y falta [...]. ¿Que quiere decir, en efecto, la muerte de Dios, sino una extraña solidaridad entre su inexistencia que estalla y el gesto que lo mata? Pero ¿Qué quiere decir matar a Dios si él no existe, matar a Dios que no existe? quizá a la vez matar a Dios porque no existe y para que no exista: y esa es la risa.”

En ese texto encontramos la misma preocupación de Melville, una preocupación que Deleuze llevará hacia una nueva comprensión del cerebro. Entre la risa de la que habla Foucault y la blancura que persigue el ojo de Achab, se abre la misma intermitencia, el corte, el hiato que el Dios muerto hace saltar como un arpón en el pensamiento, un pensamiento que tropieza, tartamudeante, hendido de parte a parte por el silencio de las hendiduras sinápticas como lo dirá Deleuze en *Cine 2, La imagen-tiempo*. Reír y bizquear componen, de alguna manera, el mismo ritornelo, el mismo salto, la necesidad de pasar más allá de este límite de intermitencia que Deleuze descubre en Foucault bajo la forma del enfrentamiento.

“La transgresión es un gesto que concierne al límite. La transgresión franquea y recomienza siempre el franqueamiento de una línea que, detrás de ella, enseguida se encierra en una ola de memoria, retrocediendo así de nuevo hasta el horizonte de lo infranqueable.”

Esta línea es justamente la que Achab no deja de transgredir, esta línea que abre la estela de la ballena blanca y que el arpón entrecruza de un lado a otro hasta la muerte final, hasta el horizonte infranqueable, dejando, detrás del delirio de las palabras, despuntar la imagen de un pensamiento y de una literatura cinemascópica.

La estela de la ballena blanca donde se señala la muerte próxima de todo el equipo, y donde resuena la risa de Achab, con el canto de los marineros, esta falla que entrecorta su pensamiento y la fuerza de renquear sobre una noche de intermitencias, esta estela plateada que hace irregular el paso a saltos de Achab, este límite en el cual ya ha dejado su pierna y que lo vuelve tartamudo del pensamiento, necesita volverlos a coser, reencadenarlos bajo la conquista de nuevos perceptos y de nuevas superficies animadas.

Y ese *cartoon* filosófico, esa división reencadenada (delirio) no es otra cosa que el concepto tal como Deleuze y Guattari lo definen en su libro sobre la filosofía, *¿Qué es la filosofía?* Sólo hay concepto ahí donde esa línea no deja de azotar al pensamiento, ahí donde el pensamiento rehúsa saltar en plena tormenta,

en la confrontación del vacío que lo disloca. Por eso Deleuze puede decir que los conceptos son todos fragmentos que no se ajustan los unos a los otros, en la medida en que sus bordes no coinciden. Es como para el muro románico, no hay mortero para colmar los vacíos, para llenar los intersticios. Los conceptos de Deleuze no coinciden, y el mortero divino, el Dios que llenaba los agujeros del pensamiento y asumía el paso de una representación a otra, ese Dios ha muerto. El concepto, como todo fragmentario, como consolidación seca, ventilada por el pliegue intercalar, es la única manera de salir del caos mental a donde nos ha lanzado la muerte de Dios, aún si él rehúsa asumir el relevo. Así, la filosofía está afectada por ese vacío, por esa estela intermediaria que Melville compara con el encantamiento de las sirenas:

“En efecto, dice Melville, en armonía con el oleaje divisado de cada lado de ella, la ballena blanca era todo encanto y seducción. No es sorprendente que ciertos pescadores inefablemente encantados y atraídos por toda esta serenidad, se arriesguen al ataque, para pronto descubrir fatalmente que esta paz sólo estaba envuelta en un huracán...

Calma, no obstante, de una calma atrayente, ¡oh ballena!, tu apareces frente a los ojos de aquellos que te ven por primera vez sobre las olas, cualquiera que sea el número de hombres que tu hayas burlado y matado.”

Esta calma *mortal* que seduce al ojo del filósofo nómada, es el centelleo de un sudario blanco sobre el cual se deducen tanto los afectos como los perceptos y los conceptos, según un todo diagramático más bien que dialéctico.

Lo que nos arrastra hacía el paso no-visible de este tejido, hacia el ahuecado de esta estela que entrecorta cada cliché, es la fuerza de dispersión del afuera, la línea mediana sobre la cual todas las formas son remendadas, no sin recurrir a un lanzamiento de dados que las reencadena parcialmente, un lanzamiento de dados en un mundo sin Dios, lanzamiento de dados para un ojo torvo, ebrio, que necesariamente ve doble y que, sin embargo, no nos impide caminar recto, mantenernos de pie en la tormenta.

Esta línea blanca que pasa entre cada pensamiento y sobre la cual Achab renquea, esta línea que sacude su palabra, es la línea de desaparición, el espacio que abre los conjuntos cerrados y los hace pasar en su propia *multiplicidad*, según un cine que se anticipa o una ópera animada en la que la velocidad a veces se pierde ahí donde todo se entrecorta, disminuye su velocidad, cae en el delirio de la *cetología* parcelada.

Y esas multiplicidades a las cuales reconduce este reborde desgarrador, designan, justamente, el centro fragmentado de la filosofía deleuziana -una filosofía de las multiplicidades que, confrontando la blancura del afuera, apoyándose sobre la hondonada que libera y vuelve irrespirable la muerte de Dios, confrontando la línea de dispersión, vuelve de nuevo posible el pensamiento, libera los agenciamientos, los dispositivos, los regímenes de signos según una ventilación y un collage inéditos.

Por eso, cuando Foucault declara: “una fulguración se ha producido, que llevará el nombre de Deleuze” y “un nuevo pensamiento es posible”, no se trata de una simple ocurrencia. La obra de Deleuze, por todas partes, marca esta dificultad de pensar que lleva de nuevo a su impensado, a su imposible posibilidad, hacía la béance de sus fibras divididas y de sus neuronas agitadas, ahí donde la blancura estalla como el llamado de un signo, de un acontecimiento desgarrando todo bajo el fuetazo de un látigo enfurecido.

Para terminar, permítasenos dejar restallar este lenguaje entrecortado del que nuestro trabajo hace eco y que, en el hálito de las fórmulas que lanza sobre el caos, nos fuerza a pensar, a riesgo de lanzarnos a altamar:

“Cuando se dice ‘el todo, es el afuera’, la cuestión no es la de la asociación o la atracción de imágenes. Lo que cuenta es, al contrario, el intersticio entre dos imágenes: un espaciamento que hace que cada imagen se arranque al vacío y caiga en el [...]”

“Dada una imagen, se trata de elegir otra imagen que inducirá un intersticio entre las dos. No es una operación de asociación, sino de diferenciación como dicen los matemáticos, o de dispersión como dicen los físicos [...]”

“En otros términos, el intersticio es primero respecto de la asociación, o es la diferencia irreductible que permite escalonar las semejanzas. La fisura ha devenido primera, y en este sentido se extiende. No se trata de seguir una cadena de imágenes, aún más allá de los vacíos, sino de salir de la cadena o de la asociación [...]”

“Es el método del ENTRE, ‘entre dos imágenes’ que conjura el todo, el cine de lo Uno. Es el método del Y, ‘esto y después eso’, que conjura todo el cine del Ser. Entre dos acciones, entre dos afecciones, entre dos percepciones, entre dos imágenes visuales, entre dos imágenes sonoras, entre lo sonoro y lo visual: hacer ver lo indiscernible, es decir la frontera. El todo sufre una mutación porque ha dejado de ser lo Uno, para devenir el ‘y’ constitutivo de las cosas, el entre-dos constitutivo de las imágenes.”

“El todo se confunde entonces con lo que Blanchot llama la fuerza de ‘dispersión del afuera’ o el ‘vértigo del espaciamento’ [...]”

P. S.: Este texto no implica referencias bibliográficas, habiendo cedido la bibliografía a los silencios y a los agujeros de memoria.

Pliegue deleuziano del pensamiento.

Jean-Luc Nancy

Más que una filosofía de Deleuze, situada en algún lugar del panorama o en una episteme de la época, habría un pliegue deleuziano del pensamiento: una marca, una incitación, un habitus (ciertamente, no una costumbre) que no nos evitaría compartir más o menos con este pensamiento, desde el momento, al menos, en que se piense en el presente (y no a la manera de aquellos que se creen todavía en las Luces, cuando no en la Academia). No pensaríamos hoy en día, sin tomar algo de ese pliegue, lo que no quiere decir que habría que plegarse a él, y lo que no significa que no habría diversas maneras de tomar ese pliegue, de plegarlo, desplegarlo o replegarlo a su vez.

*
* *

El pensamiento de Gilles Deleuze está completamente alejado de los procedimientos, los esquemas y los pasos que son, para mí, los del trabajo filosófico, tanto que yo quisiera ser capaz de esbozar al menos la extraña proximidad que me obliga, a pesar de todo, a tomar un pliegue de su pensamiento. Es una proximidad que sigue siendo del orden del pliegue, primero que todo en el sentido de una inclinación, de una simple tendencia, pero también en el sentido de plegado, de la marca de una articulación ligera, un plisado, si se quiere, un arrugado o una agitación del pensamiento. Me limito, aquí, a algunas notas, algunos toques discontinuos a lo largo de esta extraña proximidad.

En todo caso es una de esas proximidades necesarias por las que se señala un trazo de época, por las que se reconoce que se es contemporáneo. Un contemporáneo no siempre es alguien que vive en el mismo tiempo, ni alguien que habla de cuestiones abiertamente “actuales”. Sino alguien en quien nosotros reconocemos que la voz o el gesto nos llegan desde un lugar hasta ahora desconocido, y al mismo tiempo familiar, del que descubrimos que lo esperábamos, o bien que él nos esperaba, que estaba ahí, inminente. Nosotros sabemos en seguida que es una posibilidad que hace la presencia del presente, y que debe hacerla. Yo podría hacer un paralelo con lo que fue para mí, no hace mucho, el descubrimiento del free jazz: el jazz era ya historia cuando de golpe, en algunas notas de Albert Ayler, reconocí que era necesaria esta voz, ese tono o ese gesto. Eran necesarios, no por necesidad del destino o de sentido de la historia, ni como una finalidad, ni como un programa, sino como la evidencia de un presente: ese momento, ese presente, tenían ese sonido y esta voz, debía tenerlos.

Así, al salir de mis estudios, mientras yo filosofaba todavía como un contemporáneo de Sartre, o de Bergson, incluso de Hegel o de Kant, reconocía las voces, los trazos, los pliegues contemporáneos: Derrida, Deleuze, Lacan, Blanchot. Habían modulado diversamente, un tono del presente filosófico. Ese tono no es nada que se añada al presente, como un ornamento superfluo, sino el presente mismo, la presentación del presente como tal. No es la moda, es la modernidad -en el sentido en que lo moderno es la absolutez irreversible e irrecusable del presente.

*
* *

Entonces, un pliegue deleuziano. Los otros, para mí, tejen más bien la tela de fondo: estaban en la procedencia germánica y metafísica de mi presente de pensamiento. Pero Deleuze atravesaba esta tela con un pliegue singular, menos familiar. No conectaba sobre Hegel, no encadenaba sobre una continuidad dialéctica de la que la trama implicaría necesariamente, a la vez, la lógica de un proceso -de un origen hacia un fin- y la estructura de un sujeto -de una apropiación, de una intención, de un ser-en-sí o de su falta-de-ser-en-sí. Yo debía descubrir poco a poco que es muy exactamente, a lo largo de esos trazos mayores, que él hacía un pliegue -como si de un arañazo (las uñas de Deleuze...) elevara o disminuyera otra dimensión, heterogénea, la de un plano o de una red, sin ser y sin proceso, con las puntas, las distribuciones, las remisiones, los desvíos. A un pensamiento que se podría calificar, en su más amplia generalidad, como un pensamiento de la génesis, él oponía un pensamiento que se podría llamar, también en su más amplia generalidad, de la disposición: pero él no lo oponía -esto sería demasiado dialéctico.

(Aquí, objeción de François Zourabichvili, que en esto conoce a Deleuze: la génesis, para él, es una preocupación. Lo admito. Pero la “génesis” Deleuziana me parece mas bien un devenir, que muta en medio de las cosas, no en su origen y en su fin, lo que me parece que implica más propiamente el concepto de génesis. Planteemos, entonces, que en el uso deleuziano de la génesis, yo no entiendo la génesis. Hay mal-entendido lo que no quiere decir desacuerdo. Ese mal-entendido me hará cometer, indefectiblemente, contra-sentidos. Pero es a ese precio que tiene sentido confrontarse, afrontar una discordancia íntima, ahí donde nosotros estamos plegados uno contra el otro, los unos contra los otros.)

*
* *

Nunca comprenderé como se puede salir fuera de la génesis, cualquiera que sean sus abismos o sus callejones sin salida (o precisamente a causa de ellos). Pero comprendo que la disposición es un pliegue contemporáneo de la génesis misma, que la génesis debe desplegar por su cuenta. Comprendo que con el pliegue se trata también de un salto.

Esta manera muy general y, en consecuencia muy vaga, de hablar, recubre, de hecho, para mí, algo muy preciso e igualmente muy agudo: la indicación de una necesidad contemporánea, de nuestra necesidad de pensar, que permanecería en el pliegue mismo, o en el salto. La filosofía plegada en dos, en ángulo recto sobre sí misma: de alguna manera, entonces, discontinua o distendida en sí misma, en debate con su propio proceso, con su propio sujeto. En mi tradición, Heidegger llama a esto “fin de la filosofía”. Este “fin”, es el pliegue de una génesis que toca a su propia clausura -que deja entonces de generar o de regenerarse en un cierto sentido-, pero que libera, también, en el cruce del pliegue, otras posibilidades, las posibilidades del salto que no vuelven, sin embargo, a lanzarse por todas partes (como si llegará a abrirse otro mundo) sino a saltar sobre el lugar. Plegar, saltar sobre el lugar, y así desformar, desplazar el suelo (el fundamento o su infundado).

Hay ahí pivoteo y crujido, cambio de época: no en vano estamos al final de un milenio, al inicio de otro, en el borde de occidente, desbordando el mundo. Tal es el pliegue contemporáneo. Es una cuestión considerable. No hay demasiados pliegues y demasiados saltos del pensamiento para dar la medida. Por lo demás, es una medida forzosamente dolorosa, o al menos dura y difícil: el pensamiento sólo puede tropezar. No se trata de conciliar los lados del pliegue. Es necesario hacer con el pliegue, y hacer con lo que, en el pliegue, forma una simple pero irrecusable incompatibilidad. La configuración contemporánea da la medida, o la desmesura, de una incompatibilidad abierta del pensamiento consigo mismo (a diferencia de otros momentos en que la actualidad estaba en la resolución, la síntesis, la organicidad). Me parece que la extrañeza por pliegue (no por negatividad, hostilidad, conflicto) de al menos dos grandes vetas del pensamiento contemporáneo, es una marca estructural absoluta de las necesidades más radicales, más

exigentes de este pensamiento. Pensamiento plegado: pensamiento que ya no está en el desarrollo, en el encadenamiento, en la subsumpción representativa, en la determinación o la convocación de los fines.

*
* *

La filosofía de Gilles Deleuze es una filosofía virtual, en el sentido en que se emplea la palabra hoy cuando se habla, de una manera extrañamente indiferente, de imagen o de realidad virtual -designando un universo enteramente formado de imágenes, y no sólo de imágenes con un fuerte tenor de ilusión de lo real, sino más bien, no dejando lugar a la oposición entre lo real y la imagen. El mundo “virtual” (conforme al uso inglés de esta palabra) es un universo de la efectividad-imagen.

Así, Deleuze no se propone hablar de lo real como de un referente exterior (la cosa, el hombre, la historia, lo que hay). Efectúa un real filosófico. La actividad filosófica es esta efectuación. Hacer un concepto, en él, no es aspirar la empiria bajo una categoría: es construir un universo propio, autónomo, un *ordo et connexio* que no imita lo otro, que no lo representa, que no lo significa, sino que lo efectúa sobre su modo propio. Su interés por el cine no es un apéndice en su obra: está en el foco, en el principio de la proyección de este pensamiento. Es un pensamiento-cine, en el sentido de un orden y de una pantalla propias, de un plano singular de presentación, construcción, desplazamientos y dramatización de los conceptos (la palabra “concepto” quiere decir esto para Deleuze, *mise-en-cinéma*). Si quisiéramos prolongar aquí, y buscar el pliegue, habría que preguntarse cómo la otra vena del pensamiento compete al teatro.

El mundo así efectuado es a la vez semejante al nuestro (como Descartes lo decía de su Mundo), y es, de hecho, otro. Podríamos decir que las otras filosofías se ocupan de los asuntos del mundo, de todo tipo de asuntos, mientras que esta no se ocupa, estrictamente hablando, de nada: ni juzga ni transforma el mundo, lo efectúa diferentemente, como universo “virtual” de los conceptos. Este pensamiento no tiene lo “real” por “objeto”, no tiene “objeto”: es otra efectuación de lo “real”, admitiendo que lo real “en sí” es el caos, una especie de efectividad sin efectuación. El pensamiento consiste en combinar y en variar las efectuaciones “virtuales”. En un sentido, este pensamiento no tiene relaciones con lo “real”. A la inversa, por otra vena filosófica, el pensamiento tiene que hacerse en lo real, se sumerge en él, a riesgo de perderse en él. Por eso la primera se pone bajo el signo del juego y de la afirmación, la segunda bajo el signo de la preocupación y la espera.

*
* *

El universo virtual es de geometría variable, de duraciones complejas, de estratificaciones y hojaldramientos, de apariciones y desapariciones. No es un mundo de percepción y de significación. Es un mundo sin historia, con secuencias, sin génesis, con las fuerzas. Es así porque es un universo más bien que un mundo. El pensamiento de Deleuze no se juega en el ser-en-el-mundo, sino en la efectuación de un universo, o de muchos. Sin embargo, “efectuación”, aquí, no quiere sobre todo decir demiurgia o poíesis. No consideramos el gran debate íntimo de la filosofía con la poesía que tanto lugar ocupa en mi tradición. Pero no es porque la filosofía se quisiera estrictamente “científica” o “lógica”: es más bien porque ella se comporta naturalmente como otra poesía, que no se preocupa de rivalizar con la otra, ni de meditar sobre su vecindad.

*

* *

Es una filosofía de la nominación, y no del discurso. Se trata de nombrar las fuerzas, los momentos, las configuraciones, y no de desenrollar y enrollar el sentido. La nominación misma no es una operación semántica: no se trata de significar las cosas, se trata más bien de indexar por nombres propios los elementos del universo virtual. Ninguna filosofía ha hecho un uso parecido de los nombres propios: de una parte imprime un “devenir-concepto” a los nombres propios (Nietzsche, Leibniz, Bergson, Ariana, Etc.), de otra parte imprime un “devenir-nombre-propio” a los conceptos (meseta o rizoma, ritornelo o pliegue). El nombre propio es el límite asemántico del gesto semántico. La nominación es entonces un gesto material: el movimiento para desplazar una masa, una carga, un trazo, para indexarlo de otra manera. “Llevar al lenguaje”, no significa aquí traducir en lenguaje (pues si se tratara de traducción, la cosa a traducir sería ella misma del lenguaje, pertenecería a otra lengua, la de una naturaleza, por ejemplo), pero esto significa hacer llevar por el lenguaje el peso de lo que no es él. Lo incorporal cargado de corporal: no de dar ni de manifestar un sentido, sino de efectuarlo de manera diferente.

*

* *

Filosofía de la velocidad, opuesta a la lentitud inherente al discurso. No el aparato inquieto de la prueba, sino la flecha del juicio (entiendo, del juicio de existencia, no del juicio de valor, con el cual el quiere “terminar”). De ahí también que toda la escritura se concentre en los nombres, y no en los movimientos de frase. No es un asunto de estilo (en el sentido de un retorno sobre sí de la lengua), es un asunto de nominación y de descripción: una especie de gran *ekphrasis* (era en los griegos el género específico de la descripción de cuadros).

Levantemos un cuadro, y hagámoslo ver: tal sería aquí el imperativo filosófico (en otras partes, al contrario: ¿Qué hay que ver? ¿Qué es ver? Etc.).

Filosofía del recorrido y no del suelo, ni del territorio. El recorrido: un desplazamiento y una reunión, fugitivo o prolongado, pero siempre perfecto, acabado, lo que no quiere decir completo. Ni programa, ni intención, ni cumplimiento -ni interioridad, ni secreto. Ni paisaje, ni rostro, o bien, es un rostro desplegado, o aún, un rostro según sus pliegues, no el espejo de un alma, sino el lugar de una verdad presente.

*

* *

Filosofía que no es del ser. Que no conoce el ser y no quiere nada de él.

Diríamos que quiere tomar las cosas según el pliegue del ser. No quiere nada detrás de ese pliegue. De hecho, no tiene nada detrás de. En un sentido el pliegue es el ser mismo. Sabe muy bien que este “detrás de” no es más que una referencia o una deferencia distraída, y quizá irónica, en el orden metafísico de las prioridades y de los principios. Una vez más, aísla la génesis, el origen y el fin. Su filosofía realza la creación continuada (siempre Descartes...). A cada instante, singularmente, componer o recomponer un universo, configurar y describir las configuraciones. Así, atravesar el caos: no explicarlo o interpretarlo, sino atravesarlo, de una parte a otra, de una travesía que ordena los planos, los paisajes, los puntos de referencia, pero que deja detrás de ella al caos encerrarse como el mar sobre una estela.

La otra vena, al contrario, atestigua el ser del caos -el ser, es decir el origen y el fin, siendo sin fondo ni forma, la llegada, la venida inesperada, un destino, siendo nada más que del ser puro y simple, el sentido, en fin, la verdad del sentido debió recogerse en la tautología del ser.

El pliegue, quizá, pueda estar ahí: entre el sentido como recorrido sobre fondo de caos, y el sentido como tautología tendencial del ser que esta ahí. Ciertamente, la incisión del pliegue, el plegado mismo como partición de las dos venas filosóficas, se relaciona con la negatividad: o bien lo negativo en la plenitud simple del caos, o bien lo negativo hunde o aspira la falta-en-sí del ser. Yo no comprendo, por mi parte, cómo se puede evitar este hundimiento (la muerte, el tiempo, la génesis y el fin). Esto no implica necesariamente la angustia y lo trágico, con su sorda tentación de volver a apropiarse lo negativo como tal -y entonces, siempre, en dialectizarlo y superarlo. Pero esto significa que detrás del caos mismo, o más bien, en el agujero del caos, y entonces también en el agujero del recorrido, está el ser: no una sustancia, sino la transitividad que me transita.

*
* *

No puedo franquear ni dar por resuelta esta incompreensión. Esto hace irresistiblemente como dos masas, dos continentes, dos placas tectónicas de filosofía. El ser o el caos, la génesis o la disposición, la muerte o la travesía. La una deslizándose sobre la otra o contra la otra, la una plegada sobre la otra -sin paso de una a otra, sin síntesis de las dos.

De cierta manera, lo que nos es común es precisamente lo que no es del orden de la síntesis: es un motivo de la separación o del espaciamento. Pero ese motivo mismo es subtendido por las funciones diferentes de la negatividad. Para Deleuze, el espaciamento es una distribución, para mí, es sin duda indisociable de un estallido, aún si no hay unidad primordial a la que le sobrevenga este estallido. Lo que para él es disposición, para mí es dislocación: es la misma cosa, no el mismo negativo, aunque yo no entiendo la negatividad-sujeto de una dialéctica (diría más bien que todo se juega con relación a Hegel: o bien se comienza desviándose de él, o bien se lo desvía en sí mismo, se lo desfonda).

Pero con la disposición, sin duda, sólo podemos estar diversamente dispuestos para con ella, en ella o sobre ella. ¿Habría filosofía si no hubiera disentiimiento filosófico? (Es por lo que una filosofía que pretende poner fin a los disentiimientos, sea sobre el modo dogmático o sobre el modo formalista, que pretende anticipar reglas generales de validación de los enunciados y de los conceptos, se descalifica ella misma como filosofía). No hay filosofía, hay filosofías -pero que haya filosofías, desemejantes e irreductibles, eso mismo es la filosofía.

Esta diferencia irreductible determina también, en su pliegue, una común oposición a todo el resto: creencia, religión, ideología, solución, formalismo, todo lo que suprime la libertad. La libertad se reparte, pero no se divide. Indivisa, se reparte según el pliegue y la extraña proximidad de las posturas filosóficas.

El cubilete del sentido

Françoise Wahl

Producir una teoría del sentido es mantenerse entre lo evidente y lo opaco: en la evidencia porque se entiende que, lo que pensemos, en cuanto pensamos, “estamos”; en lo opaco porque, sin estar nunca “en otra parte”, no disponemos de ninguna distancia -o, como se dice: no hay observatorio para examinar el sentido del afuera-. *Lógica del sentido* franquea este obstáculo sin buscar definición, armándose de una oposición. Desde este punto de vista, pero sólo desde este punto de vista, la clave del libro es el párrafo jubiloso(98)¹ que se abre sobre “*Cuando la noción de sentido tomó el relevo a las desfallecidas esencias...*” para cerrarse sobre “Es, pues, agradable que resuene hoy la buena nueva: el sentido no es nunca ni principio ni origen, sino *producto*.” Todo lo que pensó construir Deleuze está dicho ahí, más allá de la licencia dada a las Esencias: como tampoco a la eternidad de las Ideas, la trascendencia noumenal del sentido o su arraigo en las profundidades: ni Platón, ni el humanismo kantiano, ni la autoctonía nietzscheana. Al sentido “no hay que descubrirlo, restaurarlo ni re-empLEARlo, sino que hemos de producirlo con nueva *maquinaria*²”. Decimos que el sentido es, en sí mismo, la maquinaria que usa Deleuze para cimentar como producción continua, nunca presupuesta ni petrificada, todo lo que se da como pensamiento³.

Maquinaria singular, que debe ser elaborada siempre de nuevo, describirse como a-dóxica, construirse como serial al menos en tres términos, de los cuales uno es paradójico, productor de los encuentros con lo aleatorio. Maquinaria que también es el establecimiento de una metafísica, de parte a parte.

Lo que se va a intentar, para comprenderlo, es una lectura de *Lógica del sentido* como *corpus* independiente, evitando proyectar lo que lo ha precedido o seguido, y ateniéndose estrictamente a la elaboración de una teoría completa del sentido. Para encontrar, a cada momento, intacto el asombro⁴.

I. Fenomenología

En el comienzo era el salir: deshacerse, por el sentido, de lo que fija las ideas y relaciona los efectos a las causas. Zanzar las dos malas figuras dóxicas -atravesan todo el libro- del “buen sentido”(como se diría: buena dirección) que clasifica como lógica toda cosa, más o menos diferenciada, en suma: que distribuye y encadena, y del “sentido común”(como se diría: la facultad) que identifica cada cosa relacionando lo diverso a una forma individualizada subsistente (93). Como ella ordena que fracasen buen sentido y sentido común, una teoría del sentido -del sentido en su forma *originaria*- se basa en lo que ellos tienen por paradojas. Es tanto como decir que las paradojas tienen algo mejor que hacer que hostigar la distribución

1.- Remito al texto para evitar una sobreabundancia de notas, salvaguardando la precisión de las referencias.

2.- Subrayado mío.

3.- O, para dar la definición de Deleuze, que no lo enuncia: el sentido es equipotente a lo originario del pensamiento, sin llegar a su articulación en conceptos.

4.- Problema de método. Partiendo de los conceptos deleuzianos mayores, se los ve aparecer naturalmente, sin asombrarse de cómo *surgen* en el sentido y por el sentido. El método alternativo habría sido seguir el hilo que lleva de *Nietzsche y la filosofía* a *Lógica del sentido*.

previsible y la identificación reconocible: son los instrumentos de un nuevo método trascendental. ¿Que hará comenzar al pensamiento de otro modo?

Deleuze entiende el pasar “a espaldas”(108) de la “distribución sedentaria”(103) como: no ir ya más en un sentido (dirección) o en el otro; la dimensión auténtica del sentido sería: “siempre las dos [direcciones] a la vez”. Pues, no es posible remontar el curso de la *doxa* sin conservar al menos una imagen rectora, la de la línea y sus extremos. Y lo propio del sentido sería no privilegiar a ninguno y llamar constantemente a uno y otro. De ahí que los (raros) ejemplos de sentido dados sean todos concebidos para fluctuar entre contrarios: más o menos (tamaño), simbólico o carnal (la oralidad), causa y efecto, pero sobre todo antes o después: “los dos a la vez en un pasado-futuro infinitamente subdividido y alargado”(104). Paradoja entre todas las paradojas, un “devenir-loco” que circula simultáneamente hacia el pasado y el futuro esquivando al presente que corta y fija. El concepto del tiempo conservado a la vez en su linealidad y deconstruido para encontrarse como ilimitación bi-orientada¹.

No se dudará que esta subversión en la forma del *devenir* sea por excelencia, para Deleuze -bergsoniano que desborda a Bergson-, el dispositivo genérico del sentido. Desde entonces constantemente móvil, pero de una movilidad particular, jalado sin descanso por las dos puntas, sin estar por sí mismas asignadas. Esta es la primera “reducción”. Que es también la de una-determinación, cuya orientación irreversible del tiempo constituía, en la experiencia común, la última palabra. La matriz del sentido será lo que efectúa “en los dos sentidos” del tiempo para así abstraerse al presente, sin dejar “dos veces proyectado, una en el futuro, una en el pasado, (...) como un saco que suelta sus esporas”(195). El sentido sería, entonces, ese plano anterior donde el pensamiento está capacitado para tener acceso al *double orient*: moverse.

Esta “región que precede”(106) es, también, aquella donde toda identificación -dicho de otra forma, la facultad del Mismo- se ve subvertida. El sentido común subsume una diversidad de cualidades bajo lo que será la forma particular de un objeto; la paradoja testifica que un mismo sentido (la oralidad) puede hacer uno del mismo y del otro (la palabra y el alimento): sea, para el sentido común, “el sin-sentido de la identidad perdida”(106), pero, en la autenticidad del sentido, el índice de su *duplicidad*: no es propio de su (no-)ser solamente esto o solamente esto otro. Pluralidad del sentido bajo su cara “objetiva”. Pero la subversión del “sentido común” es también la del sentido bajo su cara “subjetiva”: el Uno del *Yo* que subsume una diversidad de órganos, de actos y de facultades, no puede liberarse de la -digamos- diseminación de la individualidad. Sin embargo, el *Yo* no era solamente uno de los objetos identificados: era el agente -la “facultad” (105)- de identificación. De manera que es necesario hablar simultáneamente de la condición y los efectos. En el dominio dual del sentido, el *Yo* no puede más que abrirse sobre un campo indefinido de determinaciones dispersas. Es decir que, responsable de la forma del Mismo, el *Yo* no puede pensar el movimiento del sentido entre el Mismo y el Otro más que al precio de pensar sin llegar a sí mismo; y la reducción que produce el sentido no puede producirlo más que como “pre-individual”. Que esto sea lo más difícil de discernir lo testifica el prefijo referencial. Sentido de nadie, en-sí del sentido, sentido que circula en su campo de inmanencia. El recobrar implica una ética del pensamiento, en el desprendimiento del *Yo*, cuya importancia no se subraya lo suficiente en el camino de Deleuze.

Todavía no se ha dicho lo esencial, puesto que buen sentido y sentido común construyen en conjunto un aparato -que se llama racional- cuyos fracasos sólo pueden encontrarse yendo más allá de él. La movilidad y la duplicidad del sentido no pueden entenderse más que exceptuando todos los pares de determinaciones categóricas, el Mismo y el Aquí rebasados, arrastrando consigo el conjunto de las

1.- Se establece así una síntesis entre la intención-distensión fenomenológica de Agustín y la linealidad cosmológica de Aristóteles.

articulaciones de razón: el sentido no será más singular que plural, más afirmativo que negativo, más asertorio que hipotético; o más bien, no será *ni* lo uno *ni* lo otro, sólo “imposible” y singularmente ni verdadero ni falso (46-47; 123). El sentido que unía hace un momento los extremos, ahora excluye a los contrarios. Surge entonces una nueva figura, para una nueva característica: el tercero-excluido progresivamente suspendido, un estatuto propio del sentido debe pensarse: el de “*neutro*”. Tanto estatuto de lo anterior como estatuto de excepción. Pero no, es el tope de la reducción, inconstructible desorden -la indeterminación del sentido no llega hasta el absurdo que lo suprimiría-; sino captura del sentido en un registro originario donde su singularidad se haga reducción acabada de todas las categorías lógicas del singular.

Dos es dos veces la cifra del sentido: en su circulación entre los términos que tanto el Uno del sentido común como del buen sentido separa, y en la suspensión de los pares categóricos, que ignora. El ahí del sentido es el remolino de una duplicidad sin otro límite que el recorrido, guiado por las paradojas, entre todos los extremos, en el ahí de todos los contrarios. Y el *Uno* de cada sentido -puesto que cada sentido es, en su movilidad y su dualidad, el que es y no otro- se debe pensar como un (casi) Uno neutro, en el exilio pronunciado del callejón sin salida del Dos¹.

Al mismo tiempo, hay algo en el método que vale por una tesis: si no accedemos al campo de inmanencia más que remontando a contrapendiente la *doxa* de lo discursivo, accedemos al tiempo a lo que precede, es decir, preexiste; y si el sentido no es ni verdadero ni falso, la doble orientación, la doble negación de las determinaciones, lo impersonal, no son menos verdaderos en cuanto al sentido. De manera que el movimiento crítico se transforma en posición afirmativa, en cuanto a lo que tiene, al menos, de sentido. Tanto como decir que este primer tiempo del análisis, muy fenomenológico, se sostiene sobre una conversión radical -una “contra efectuación”(209)- que supone un *original*.

Hay una segunda vía por la cual es necesario liberar al sentido de lo que no es: requiere un nuevo punto de partida. La *doxa* propone una *profundidad* del sentido, que se valoraría según penetrara en la sustancia de las cosas, y que la llevaría al corazón de la realidad. Pero, ¿cómo llegaría si el sentido es una “entidad sin existencia”, que escapa al dominio de los cuerpos y los hechos? El sentido es -los estoicos tenían razones para decirlo- un *incorporal*. Constatación que va a confirmarse, esta vez, en la autoridad de un texto histórico evitando (XVIII) tanto los prestigios de la altura como los vértigos de la profundidad, para consagrarse a la medición de las superficies².

La superficie, pues, ya no la línea: el sentido se despliega sobre el plano de inmanencia que recorre.. Nueva imagen que se sostiene principalmente en lo que niega: sin espesor. Pero las imágenes tienen en Deleuze una función seminal muy particular, no sueltan al concepto que encuadran; y esto se va a revelar como ambivalente: ¿se puede medir la superficie como si no tuviera revés? El hecho de que Deleuze no argumente en primera persona y se adhiera a la lectura que hace del estoicismo, ocasiona un desplazamiento suplementario, hacia lo que ocurre entre los incorporales y los cuerpos.

1.- Constantemente está la tentación de leer *Lógica del sentido* como dirigida por una metafísica de lo *infinito* y de lo *virtual*. Hay que resistirse, no porque sea falso, sino porque Deleuze se limita a establecer todas las paradojas del Dos, hipótesis no de la disyunción de los contrarios o de su conjunción, sino de la circulación entre ellos.

2.- Nos equivocamos al quejarnos de que *Lógica del sentido* esté cortada a la medida del estoicismo, transformando en teoría de lo impredecible lo que era en lo esencial una teoría del atributo, y explotando el análisis formal del tiempo al revés de lo que era el concepto estoico cardinal, el del presente del acto: a Deleuze no se le puede pedir más que el estoicismo de Deleuze. Más bien habría que admirar la virtuosidad con que se efectúa el traslado.

Pues lo que surge en la superficie es cada vez -nuevo concepto¹- un *acontecimiento* que conjuga lo incorporal y el cuerpo. Por un lado, los cuerpos que se mezclan, agentes y pacientes de un determinismo disperso en estados de cosas y susceptible de reunirse en un único presente cósmico; por el otro, las “maneras de ser”, los *efectos* -en el doble sentido de la palabra-: el efecto cada vez de un estado de cosas, y también efectos que no tienen otra realidad fuera de “extra-ser”; impasibles que insisten sin subsistir, entre los cuales no existen más que relaciones de sentido -razón por la cual se dirá que son “cuasi-causas” los unos de los otros (15)- y que se traducen en *lekta* dentro del discurso. Muchos fines se ven asegurados ahí al mismo tiempo.

Por una parte, se encuentra y especifica lo que se podría llamar la ligereza del sentido -“un vapor” (37)- que escapa al núcleo de cualquier espesor: el determinismo; y garantiza la especificidad tanto de los términos que circulan en la superficie como de sus relaciones: de sentido a sentido. A costa, es verdad, de un *dualismo* -orden de los cuerpos/orden del sentido- que es tanto apremiante como liberador: pues si el acontecimiento es diferente al estado de cosas, el segundo no es menos “causa”(13) del primero, y la cuestión que no se resuelve nunca, sobre el modo en que se corresponden un encadenamiento de estados y un encadenamiento de sentido, obrando por vías que difieren del todo, es un punto sobre el que también tropezó la lógica estoica.

Por otra parte, el sentido está, por este estatuto, a la vez extraño y atado al *presente* del hecho: acontecimiento, tiende hacia otra cosa, pero también tiende a lo que adviene. Y al mismo tiempo, el dualismo consume lo que había iniciado la ruptura de la unidireccionalidad con respecto al sentido, hasta ocasionar un desdoblamiento del estatuto del tiempo mismo. Por un lado *Cronos*, el tiempo del mundo, que es iterativamente el del presente limitado del estado de cosas, al cual pasado y futuro son relativos; y por el otro *Aión*, que nunca se mantiene sobre la cerradura del presente, pero que tampoco es un retorno cualquiera de la eternidad de las esencias, y para quien ni siquiera basta la definición por la división al infinito del presente en pasado-futuro. Aión, como reino del acontecimiento, no puede ser más que el reino del *instante* sin espesor y “que distingue su momento de todo presente asignable”(211), puesto que esta asignación será la del cuerpo; Aión es la doble división que no tiene que esquivar lo divisible; es tanto como decir que el acontecimiento se produce en -y produce- la “pura forma vacía del tiempo”, línea que recorre una incesante proyección doble y móvil en el “siempre pasado, ya, y eternamente por venir aún”(211).

Ultima etapa de la reducción que genera una importante corrección: el momento fenomenológico parecía concluir sobre el “ni finito ni infinito” del sentido; resulta que con la instantaneidad del acontecimiento, la *finitud* se vincula al sentido, y la *ilimitación* -del pasado, del futuro- es la calificación que requiere el tiempo. Es lícito pensar que este último término es el más afín a Deleuze, a un pensamiento de lo neutro que no necesita la prioridad asertiva de lo infinito sobre lo finito.

Queda -tercer ángulo de acercamiento, tercera ruptura por realizar- que el sentido no podría insistir fuera del lenguaje y de la forma de la *proposición*. “Pertenece a los acontecimientos el ser expresados o expresables (...) mediante proposiciones al menos posibles”(23). Mejor: “el sentido es la misma cosa que el acontecimiento, pero (...) referido a las proposiciones.”(213). Pues la proposición es la forma por excelencia que prescribe el buen sentido y el sentido común. Ultimo error de la *doxa*: se precipita en decir que el sentido y su expresión se cubren: esto sería anular todo lo que se había producido como irreductibilidad del sentido hasta ahora.

1.- La palabra puede sorprender. Pero se encontrará una elaboración racional de lo que trasciende a la racionalidad. De modo que el título del libro encuentra su legitimidad.

Los ruidos del cuerpo no se habrían vuelto los sonidos de la lengua si la línea del sentido no pasara *entre* los unos y los otros para “fundamentar el lenguaje o la expresión, es decir, la propiedad metafísica adquirida por los sonidos de tener un sentido”(212). Asimismo, de lo que hace de la proposición una remisión o relación-a -que se articula en: “designación” del objeto, “manifestación” del sujeto y “significación” conceptual-, ninguno de los términos es en sí mismo fundamento suficiente, y tampoco el conjunto que hace círculo: se necesita un “*suplemento*”, una “cuarta dimensión”(27), que no puede ser más que el sentido mismo; que es necesario distinguir, por lo tanto, de la proposición, de la cual es solamente lo *expresado*: irreductible a cada uno de los términos precedentes -aunque no se confunda el sentido que se atribuye al estado de cosas con el predicado que, en la proposición, se relaciona con el sujeto-; indiferente a la posición de lo verdadero o de lo falso por la proposición -hay sentido de lo uno y de lo otro-; y susceptible, por su neutralidad estéril, de distribuir a cada una de las dimensiones de la proposición- pero también a toda la proposición -lo que las califica para significar. Lo cual se puede traducir en una nueva imagen: el sentido es como una arista, un borde doble, la “*frontera*”(35) entre las proposiciones y las cosas. El sentido “tiende una cara hacia las cosas y otra cara hacia las proposiciones”(36); es a la vez lo expresado de las segundas y lo que se atribuye por lo dicho a las primeras. Sea “la coexistencia de dos caras sin espesor, de forma que se puede pasar de una a otra siguiendo la longitud”(35). Ya que no es ni lo uno ni lo otro sino arista de un bifaz, el sentido hace posible la constitución de la proposición al posibilitar su relación con el mundo -o al contrario. “Esta es la operación más general del sentido; el sentido hace existir lo que expresa y, pura insistencia, se hace existir en lo que expresa”(212).

Hace un momento, teníamos un dualismo de los cuerpos y de lo incorporal; esta vez, tenemos tres órdenes: el lenguaje, las cosas y la articulación entre los dos, el sentido. Pero, en verdad, el sentido no es aquí lo que asegura el funcionamiento de la dualidad, que se reduplica en sí misma por su proyección recurrente de cada lado de doble-faz: dualidad, en la cosa, de las cualidades físicas (estado de cosas) y de los atributos lógicos ideales (acontecimiento), dualidad, en la proposición, de la designación del estado de cosas (nombres, adjetivos) y de la expresión del acontecimiento (verbos)(37): la movilidad esencial del mundo del sentido garantizada por un juego de espejos que repite al interior de cada instancia, indefinidamente, su diferencia con la instancia simétrica, y el tercer sentido sólo articula la no menos esencial dualidad que atraviesa todo el sistema desde ese -germinal- del pasado-futuro.

De esta forma, la manipulación del Dos habrá sido, de cabo a rabo, la matriz de la exploración del sentido: transgresión del Uno por el Dos, transgresión del Dos por lo Neutro, conjunción del Dos por esas transgresiones¹. Matriz que no dejará de cercar al juego ideal del sentido.

Este montaje en tres secuencias -de un montador virtuoso, que hace deslizar la líneas, multiplica los planos y les ajusta las bisagras, más aún, edifica una maquinaria de recorridos y desbordamientos- se sostiene por la re-elaboración de tres terrenos: fenomenológico, metafísico, analítico del discurso. Re-elaboraciones que tienen que interrogarse por sí mismas.

Es sorprendente que, al querer llamar la atención sobre la “producción” que requiere el sentido, Deleuze invoque de buen grado (por ej. 97) la “donación” de sentido. Este punto se aclara en la discusión que mantiene con Husserl. Identifica de buen grado el sentido con el noema como lo expresado de la proposición, núcleo independiente, separado -neutralizado- por la reducción: en “el color noemático (...) no interviene ni la realidad del objeto ni la manera como tenemos conciencia de él”(128). Pero reprocha a Husserl un “engaño” (128) en cuanto a lo que implica el desarrollo último, aludido aquí, de la estructura del sentido, y la relación con un objeto cualquiera y la intuición de un sujeto: en suma, el retorno del

1.- Desde este punto de vista, el movimiento de *Lógica del sentido* -y, en primer lugar, de las paradojas en que se apoya- es el de la Segunda hipótesis del *Parménides*. Con ecos de la Tercera hipótesis para la definición del instante. Que esta referencia se haya hecho sólo en último lugar, se explica por la postura anti-platónica de la teoría del sentido.

sentido común y el buen sentido. “Y así, (...) se da *en* la noción de sentido todo lo que hacía falta engendrar *por ella*”(130), cuando “el fundamento nunca puede parecerse a lo que funda”(131). Búsqueda de una *fenomenología radical*, de un trascendental que “rompe”(119) con el aparato formal de la *doxa*. Es esto precisamente lo que Deleuze retorna hacia el sentido: que originalmente no incluiría ni a la forma de designación, ni a la forma de significación -en el sentido en que realmente es el predicado de la proposición-, ni a la forma de manifestación de un sujeto. Una génesis verdadera sería aquella que constituyera la forma objeto y la forma sujeto a partir de las donaciones desnudas de cualquier otra especificación: las cuasi-causas inmanentes(130). Antes que buscar si tal génesis es posible, es necesario preguntarse ahora si la fenomenología del sentido se amolda al análisis que hace Deleuze, y si, al mismo tiempo, garantiza esta deducción radical que esperaba.

Nunca se le hará la suficiente justicia a Deleuze por el esfuerzo que hace al separar el sentido del concepto; el sentido no es del todo el concepto, y su movilidad entre extremos, su duplicidad (al menos), su indiferencia al aparato categórico, son características de lo que lo hace irreductible. Pero en el enunciado de Deleuze hay un presupuesto que nunca se ha expuesto: todo implica que la captura del sentido es *inmediata*. Por lo tanto, la objeción fenomenológica es patente: ¿existe un sentido que no sea sentido *de* y sentido que *yo* capto? O, para decirlo mejor: ¿sentido que *yo* capto *sobre*? El plano de inmanencia no podría ser un cielo -aunque se moviera y fuera neutro- de los sentidos. Simplemente porque el sentido se *lee*; nada es pertinente fuera del *texto* -de la naturaleza que sea- que lo posee, y que no depende más que del rigor con que inspecciono el escrito. Ese concepto esencial de la lectura del sentido está ausente, extrañamente, del análisis de Deleuze. Puesto que es constitutivo. Lo grande-y-pequeño aparece porque Alicia se agranda y achica y porque yo me dedico a descifrar lo que le sucede a Alicia; lo propio del sentido es mantenerse dentro de la experiencia, no insiste sino en las condiciones en que se inscribe, y no lo capto sino en el desciframiento por medio del cual lo construyo. Esta es la meditación que obliga a pensar el sentido *a la vez* en el registro de lo Neutro, en cuanto a sí mismo, y, en cuanto a quien lo capta, en un registro de experiencia que no tolera reducción ni del objeto -como objeto leído- ni del sujeto -como sujeto lector-. Mediante su constitución, se mantiene -guardemos la fórmula- excesivamente relacionado con los reglamentos del Dos; pero en cuanto al terreno sobre el que se recoge, no puede hacer excepciones al reglamento del desciframiento: esta es la primera de sus paradojas. Lo que debería ser el trascendental radical se encuentra estrictamente agarrado por las tenazas de un ejercicio que establece una práctica que se daba por supuesto que fundaba.

Ya he señalado, por otra parte, que la *metafísica dualista* donde el acontecimiento se articula entre el mundo determinado de los cuerpos y la superficie sobre la cual, conforme a una “cuasi-causalidad” incorporal, “lógica y dialéctica”, evoluciona el sentido, planteaba la pregunta del desarrollo paralelo de esta “doble causalidad”: abajo, “vínculo de las causas entre sí”, arriba, “enlace de los efectos entre sí”(125). La adhesión de *Lógica del sentido* a los estoicos tiene un efecto curioso: vemos lo que Deleuze conserva, no sabemos -no lo dice- lo que considera obsoleto, de manera que la cuestión del dualismo no está realmente elaborada hasta el momento. Deleuze limita el problema¹ a la dualidad que entraña en el efecto mismo -el sentido-: referido a la causalidad de los cuerpos que lo producen, el sentido es perfectamente “estéril”, no le agrega nada; sometido a la cuasi-causalidad de los complejos de sentido de los cuales deriva

1.- Lo menciona solamente una vez, con gran prudencia: los incorporeales son entre sí cuasi-causas “según leyes que expresan, quizá, en cada caso, la unidad relativa o la mezcla de los cuerpos de los que dependen como de sus causas reales”(16). La alusión que sigue, con relación a destino/necesidad en los estoicos, no propone una solución. Deleuze parece (116 sg), por otro lado, esperar de la “génesis lógica” de la proposición por el sentido, al menos una deducción de la lógica formal por medio de la lógica trascendental.

y que lo distribuyen en la superficie, remitiéndose los unos a los otros, hay una relación de inmanencia, que lo hace tanto “productor” como producto (15,116).

Ahora bien, el presupuesto mismo de inmediatez crea el problema. Si el sentido no está en las *cosas* sino en cuanto se dan como *texto*, este último -perceptivo- domina al sentido, lo *lleva* en sí. A Deleuze le gusta tomar como ejemplo el “verdear” del árbol; al decir esto, enuncia en realidad, además de la imposición, en el contexto, del color sobre la forma, la de esta forma coloreada sobre las otras, y el juego de determinaciones propias a este color en relación con los otros colores, con la luz, con el volumen, y aún de todo lo que constituye una visión panorámica, sin exceptuar su constitución en mirada. Nada que no se *inscriba* en las “cosas”: la primera dualidad no es la de las cosas y el sentido -posterior y que se deduce- sino la que hace paradigma al escrito y su desciframiento. Se deduce, entonces, lo que reglamenta la producción “lógica” del sentido por el sentido: es, en todo caso en primer lugar, la exploración de lo que se encadena de sentido al nivel del *dato textual* que hace sentido y encuentra en el rigor de este enganchamiento su precio. De suerte que estaríamos tentados a objetar la captura del sentido en sí y para sí, que aquí es implícitamente la de Deleuze, el requisito de *pegar al texto* que libera el sentido de toda discontinuidad respecto a lo que hace significar: lo objetaríamos si Deleuze mismo no hubiera demostrado en otra parte -pensamos, por ejemplo, en *Proust y los signos*- que sabía más que nadie acerca de la práctica de lector. Demostrando por medio de hechos que el sentido y las secuencias de sentidos se apoyan en eso *de lo que ellas son el sentido*.

Se aclara y se precisa al mismo tiempo la pertenencia del sentido *al* discurso, que es muy diferente al modo de su reintegración al buen y común sentido. Que el sentido se lea tiene como consecuencia que, cogido dentro del universo del discurso, *se dice*: sólo se dice. Leer no es, en ninguna parte, una metáfora, sino una estructura que se debe a nuestro ser en la lengua. Se deduce que la frase, partiendo de la forma sintáctica, sea *constituyente* para la lectura. Lo mismo que se buscaría en vano una lectura pre-frástica del sentido, que la proposición vendría a “expresar”(III). Hay que comprender de una vez que el sentido no es un concepto y que su posición no exceptúa a la organización sintáctica. Deleuze, diferenciando entre el sentido y el predicado en que deviene en la proposición, escribe: “El sentido (verdear) se atribuye pero no es atributo de la proposición, es (...) un predicado cualitativo como verde”(33). Con toda razón objetamos que si la proposición es “expresión” es más bien por haber “transformado” en “el árbol es verde” la frase auténtica, de la cual “verdear” era el sujeto con el cual se relacionaba el árbol. Que el sentido estructura su frase -distribuye los términos de la frase en las posiciones sintácticas- en un orden que no es el del discurso por conceptos, atestigua la irreductibilidad de su registro; que pueda erigirse sin imponerse desde una frase, la del dato textual del cual surge, es algo que nunca sucederá. O: lo que “atribuye” el sentido a la cosa es la frase en la cual el estado de cosas se lee como enunciado de sentido.

Es una extraña entidad ideal el sentido. Deleuze es quien pudo asombrarse y pudo señalarlo mejor de lo que nunca antes de él se había hecho. Es cierto que el sentido no tiene los contornos netos y ordenados del concepto -tal como se define clásicamente¹-, que captar al sentido sólo es posible en la inmanencia de la experiencia concreta, y que interpretar la experiencia no es, de ninguna manera, fundamentarla en el sentido de una *episteme*. Pero las condiciones en las cuales se lee el sentido, se encadena y se enuncia, impiden que se alcance esta idealidad libre, nómada sobre toda la superficie, que Deleuze busca con un entusiasmo y una inventiva regocijantes y sólo la encuentra a costa de una desterritorialización contradictoria con las condiciones de producción del sentido.

1.- Como se sabe, Deleuze no definirá el concepto, para terminar (cf *¿Qué es la filosofía?*, cap. I), contrariamente al sentido. Sólo se tiene su definición de concepto a “velocidad infinita”, antes de su “disminución” al ponerlo en coordenadas, como sustancialmente diferente de la bidireccionalidad-inindividuación del sentido. Y desde este punto de vista, la calificación del concepto como “en sobrevuelo” encuentra el ser en superficie del sentido.

Sin duda él habría contestado que si el sentido no abre al pensamiento mismo en lo originario, no asigna la ligereza de una circulación en lo ilimitado, y no genera el discurso desde lo que tiene de paradójico, el sentido no le interesaría. No apuntaba a otra cosa desde su extraordinario trabajo sobre el Dos con el que se abría su investigación. Ahora bien, esta máquina no ha finalizado su labor, todavía no ha argumentado la “buena nueva” de que el sentido no se descubre sino que se produce. Para lo cual -para medir el efecto- hay que pasar de la descripción del sentido a su *constitución*.

II. Metafísica

1. Deleuze ha enfocado hasta ahora al sentido referido a aquello sin lo cual no es (la separación de los extremos y la oposición de los contrarios, los estados de cosas, la lengua), pero más allá de lo que -de un más allá trascendental- su ser -o “extra-ser”- se plantea. Tenemos que llegar a las relaciones *internas* al sentido. Y de esas relaciones, la más sencilla, también la que nunca va a faltar, es la “regresión indefinida”, pues dice el sentido de cualquier cosa: “nunca digo el sentido de lo que digo, pero en cambio siempre puedo tomar el sentido de lo que digo como el objeto de otra proposición de la cual, a su vez, no digo el sentido”(41). De esta manera, el sentido se constituye como serie, donde cada caso es designación del cual el precedente es el designado, lo que implica, al mismo tiempo, la constitución de *dos* series -las designaciones, los designados- que distingue una “diferencia de naturaleza”(50): lo esencial no es ya la dualidad sino la *heterogeneidad* que se le vincula. Y, por lo tanto, el esquema de la *serialización* puede ser propuesto por Deleuze como el modelo para toda constitución del sentido por el sentido.

Despleguemos. 1. La serialización instituye por sí misma a las series como heterogéneas, y esta heterogeneidad puede llenarse con todas las dualidades subsumidas por o en el sentido -el estado de cosas/acontecimiento por significar/expressado-, pero siempre el uno “presenta en sí mismo” al sentido, mientras que el otro se define como el “correlativo”(51)¹. No es la naturaleza de las series heterogéneas sino la naturaleza de su heterogeneidad la que funda al sentido como tal. 2. Decir esta heterogeneidad es decir que la primera serie está *en exceso* sobre la segunda y la segunda *en defecto* sobre la primera. Hay un “desequilibrio orientado”(54); desequilibrio porque las series no están fijas sino en variación perpetua la una con relación a la otra; orientado, porque una de ellas se “desliza” sobre la otra, a la cual desborda. “Siempre hay un exceso de significante que se mezcla”(54)². 3. Pero hay que añadir -y este “es el punto más importante”- que esta distribución de series, que a la vez comunican y se desplazan la una con relación a la otra, requiere un *tercer* término que cuide de ellas y de la convergencia y la divergencia: una “*instancia paradójica*”(54), “de dos caras”, presente en las dos series a la vez, circulando en las dos simultáneamente y por esta razón siempre desequilibrada. “En exceso en una serie (...), en defecto en la otra (...): dispareja”, “nunca está donde se la busca, y (...) nunca se encuentra donde está”(55).

Paradójica, la instancia lo es *stricto sensu*, pues siempre es “los dos a la vez” -la palabra y la cosa, etc.- subvirtiendo al buen sentido puesto que es conjuntivamente lo dicho y el sentido de lo dicho, subvirtiendo al sentido común puesto que es disyuntivamente lo dicho de una alternativa en la cual está incluida(84). Desde este punto de vista, es pertinente decir que el elemento paradójico, como condición del sentido, es en sí mismo *sinsentido*, pero un sinsentido muy particular que “se opone a la ausencia de sentido al efectuar la donación de sentido”(89).

La constitución del sentido abre así la experiencia de su descripción sobre un sistema de lo *complejo* doble -no sentido en un elemento simple-, de lo complejo *en desequilibrio* -no dos sin que uno esté en exceso sobre el otro-, del *desfallecimiento del fundamento* -no sentido que no se soporta sobre el

1.- Más habría valido evitar la designación del primero como “significante” y del segundo como “significado”, del cual Deleuze reconoce que puede ocasionar malentendidos.

2.- La exposición de Deleuze al respecto es totalmente elíptica.

sinsentido. Construcción de una consistencia impresionante -que difiere de las precedentes en que al “los dos a la vez” y al “ni lo uno ni lo otro” se los sustituye por una pareja que oscila, armando al sentido con un *significante* en exceso sobre un *significado*(51), y lanzando una instancia siniestra para hacerlas comunicar: como condición para elevar el aparato productivo hacia el sentido. Pero también construcción donde la producción del sentido encuentra, en su montaje, la ausencia de todo sistema envolvente que lo constreñiría. Ningún encuentro de series está pre-ordenado -la “distancia” entre acontecimientos los relaciona “puesto que son diferentes”(202)-, ninguna serie está programada para ocupar el lugar del *significante*, ni para preservarlo. Y si el empleo de los términos *significante-significado* es inapropiado, como admite Deleuze, sin detenerse en el por qué, es porque son una referencia incongruente al sistema semiótico que ordenaría a su articulación la distribución del hacer-signo sobre sus dos caras. No hay nada de eso aquí, pues es la instancia paradójica la que toma sobre sí, en la inmanencia de su aparato local, la función de mediación y de repartición. Todas las producciones de sentido se adhieren al mismo esquema, pero ninguna producción de sentido tiene un sistema antecedente.

“Producir un fantasma en el límite de una experiencia prolongada, desplegada”(32) y tratar de construirla con el rigor de una *mathèsis* es un gesto típicamente deleuziano. Serie e instancia paradójica, los instrumentos de la construcción del sentido se desean garantes, al menos paradigmáticamente, de tal rigor. Tanto más necesario, en la experiencia, que toda determinación propia a la estructura semiótica haya sido evacuada: hay que suplirla.

El concepto de serie no deja de ser, en verdad, evolutivo: concebido a partir de la teoría de los tipos(50) -como clave de lo que es, en suma, una experiencia del acto reflexivo-, subsume a continuación la equivalencia estructural de dos distribuciones de posiciones -como, en *La carta robada*(52), los dos trinomios rey-reina-ministro y policía-ministro-Dupin-, y encuentra finalmente su potencia operatoria como simple sucesión lineal de puntos virtuales, no de otro modo calificados, que la movilidad de la instancia paradójica pone por turnos en relación con otros puntos de una serie dual: “una estructura comprende (...) dos distribuciones de puntos singulares que corresponden a las series de base... Cada una (...) está constituida por términos que no existen más que en las relaciones que mantienen los unos con los otros... Las singularidades contiguas a una serie determinan de una manera compleja los términos de la otra serie”(65-66). Un doble juego de relaciones diferenciales para dar cuenta del valor puntual del verde, cuando el verde cambia de matiz según los diferentes amarillos.

Se concluirá en primera instancia que la serie es una *figura*, aunque dúctil¹, de autoridad matemática², destinada a transcribir sobre un modelo de inteligibilidad pura lo que sigue siendo un no menos puro cambio cualitativo. Pero una figura autoritaria hasta el punto de transformarse en *entidad conceptual*, capaz de proporcionar, a partir del argumento, un personaje racional: de investir al discurso filosófico con el rigor paradigmático de su aparato referencial. Y ciertamente no era para menos, puesto que la institución del sentido debía ser extraña a todo sistema, para proporcionar el soporte de una *unidad articulable* a la transformación continua cuya serialización constituye el único momento sustancial. De ahí las propiedades de la serie. Por un lado, ella existe, al menos potencialmente, por sí misma, el Uno de la serie, el verde, el reír, el tamaño...; por el otro, ella es un Múltiple -puntos, grados- cuyo esquema dinámico, en el cual está enganchada, actualiza los momentos que van a constituir -en su diferencia con los de la serie dual- el sentido: por ejemplo, según la experiencia y el exceso de una u otra serie, la ironía (cínica) de quien opone a la idealidad de las significaciones, la materialidad de las designaciones o (socrática) de quien, en la absurdidad del designado, opone la instancia de la significación (XIX). De suerte que, finalmente, la una-

1.- Hasta el punto que se sustituye la palabra “capítulo”, sin duda para señalar que el lugar donde se elabora la exposición requiere el mismo modelo de constitución.

2.- Ver las referencias -con reserva- al cálculo diferencial (ex. 65)

serie no es nada, no “hace” nada -sin ningún sentido- a menos que la serie dual anime en ella lo múltiple; sólo queda decir que con ella es suficiente, como una, para co-determinar, en su multiplicidad, el sentido que se forma. La condición de la serie es no tener definición fuera de una productividad que actualiza su propio aparato, que, sin embargo, la requiere para definirse.

La introducción de la instancia paradójica en la constitución del sentido, introducción perfectamente consecuente pero que nada anunciaba, estampa, por su parte, una especie de sorpresa en la estructura de *Lógica del sentido*, que saca partido de las consecuencias. Pero además, este momento es, en la doctrina deleuziana, el de la estructura: comprendiendo que, en cuanto a ella, el término que garantiza todo el juego es “nunca está donde se (lo) busca” y que, inversamente, “no se encuentra donde (él) está”(55), lo cual se traduce en una serie por el exceso de un “significante flotante” y en la otra por el defecto de un “significado flotado”(64), aquí “casilla vacía” y allá “ocupante sin casilla”(66). Tantas referencias explícitas¹: el sentido, igual que la *doxa*, no escapa a la estructura, pero, en el régimen de su más grande productividad, y lo que la asegura, es la movilidad perpetua de un término que la estructura no puede situar, que está *en lugar* de la estructura. El estructuralismo del que se reclama Deleuze esta exento de todo mecanismo y de todo modelismo: su principio motor es “la circulación de la casilla vacía en las series de la estructura”(88), su recurso es la serialización de elementos, siempre virtualmente posibles pero nunca pre-ordenados, por el perpetuo desplazamiento de un término que hace excepción dentro de la estructura.

Sólo queda que, a su vez, el modelo estructural proporciona al aparato lo que le falta de racionalidad y articula lo que aparentemente impide articular. Su operatividad se suspende, por la indeterminación de la instancia, cuando se excluye cualquier cálculo que anticipe la producción; pero la instancia se revela como *el lugar mismo del cálculo* en el instante de su actualización: induce el despertar de lo múltiple por medio de la serialización, organiza el doble heterogéneo para hacer una nueva estructura, es el verdadero agente de la producción del sentido, sobre su configuración descansa y determina todo. En sí, carece de estructura, la hace excepción, pero esa carencia “emite” toda la organización que comprende el sentido. No tiene definición propia, ha sido inventada -invención genial- para llenar el papel del *tercero* del que carecía la constitución del sentido a falta de una instancia del hacer-sentido, pero esta misma necesidad termina por identificarla con el sentido, del cual ella configura el núcleo.

Así, la “maquinaria” que el aficionado al sentido reclamaba al comienzo se ha vuelto totalmente hacia la ilustración de lo que no “es” sino como *producto*, producido únicamente por la movilidad; su producción se comprende por sustracción y por una actualización previa de los términos que une, y por un posible agotamiento de las posiciones que prescribe. Y está, por eso mismo, destinada a producir *sentido sobre sentido*, en el mismo sentido, excluyendo todo sistema o reglamento predeterminado. Lo que se podría llamar el aura de la *mathésis* tiene por finalidad, precisamente, la elaboración de una serie de sustitutos tomados del cálculo que garantizan con una figura racional la articulación del sentido sobre el sentido, el principio del sentido.

2. En cuanto a la construcción del sentido, este no es más que el medio tiempo. El *lekton*, como sentido de un acontecimiento, es, como él, *singular*. En cuanto a la singularidad del sentido, el modelo inteligible debe dar cuenta. Y por esa razón, el problema se devuelve: ¿qué, en la circulación incesante entre las series, extrae la singularidad de “un” sentido?

Hay que replicar a la estructura aquí, que incluye en cada “instante”, “dos distribuciones de puntos singulares que corresponden a las series de base” y que “convergen hacia un elemento paradójico, que es como su ‘diferenciante’”(66). En la movilidad de *una misma estructura* -digamos: las posiciones sucesivas

1.- Donde convergen en progresión: como datos, el “fonema cero” de Jakobson y “el valor simbólico cero” de Lévi-Strauss; como juego alternativo, el lugar sin ocupante y el ocupante sin lugar de Carroll; como agente, el “significante faltante a su lugar” de Lacan.

de los personajes de una misma historia- las reparticiones que se suceden perfilan ciertas distribuciones que hacen *nudo*, alrededor de las cuales y en función de las cuales las *variables* que permite la estructura se despliegan: se dirá que ellas son “acontecimientos muy particulares” -ideales- que constituyen “las *singularidades* asignables dentro de la estructura”(65). En otros términos, la singularidad de sentido tiene por condición un encuentro de la estructura en el devenir de sus distribuciones; pero, al hacerlo, no por eso es menos el despliegue de implicaciones *privilegiadas* inscritas en la estructura. Modelo que, además, hace inteligible la subsunción de los *encadenamientos* de sentido bajo el concepto de singularidad: “cada singularidad es origen de una serie que se extiende (...) hasta la vecindad de otra singularidad”(87); las reparticiones, haciendo eco, se redistribuyen, hay un paso que es transferencia de la singularidad; “si las singularidades son verdaderos acontecimientos, se comunican en un único y mismo acontecimiento”(68).

Un primer punto, homogéneo al que precede, es que la singularidad del sentido, al encontrar su inteligibilidad en el registro de las series, se transcribe en repartición, conjunto de puntos que forman nudos, retrocesos y condensaciones (67): todo lo que se inscribe sobre la instancia. Hay una explicación del singular mismo -es un *múltiple*-, y desde este punto de vista, la singularidad de Deleuze no es la del nominalismo, que se resistía a cualquier apertura, insuperable índice de unidad del ser en bruto. Para el nominalismo, la multiplicidad era problemática -¿cómo decir: hay muchas singularidades que son “hombre”?- y su teoría del signo lo confirmaba; para Deleuze, la multiplicidad está dada en las series, y la singularidad es el *resultado*, el producto, inscrita como está dentro de las características de una repartición. De este modo, deja de ser una meta del pensamiento. Y el esquema hace inteligible la *ductilidad* de lo singular, que se prolonga y vuelve a empezar en otras singularidades, formando eventualmente con ellas la Una-Singularidad que perfila, en esta cadena, el “punto crítico”(68) de un viraje del sentido.

Falta la configuración establecida para esos instantes que no son banales, esos instantes “críticos”, configuración que insiste: ascender al estatuto de una Singularidad *una* en su idealidad. Y esta promoción no tolera el vaivén entre las series y su transcripción en la *mathèsis*, pero sólo se realiza bajo la condición -manifiesta, esta vez- de una lectura de la operación de doble entrada. “Los dos momentos del sentido, impasibilidad y génesis, neutralidad y productividad, no son semejantes, de manera que el uno pueda pasar por el otro”(122). Aquí, la singularidad de una curva matemática, de un estado de relaciones de cosas, de una organización “de los puntos de llanto y de alegría”(67), singularidad que, por su construcción estructural -incluyendo el nomadismo de la instancia paradójica- es articulación *conceptual* de un múltiple. Allá, la una-singularidad, esencialmente *a-conceptual*, de lo expresado que conocemos: ni afirmativo ni negativo, ni plural ni particular, impasible, no subsistiendo sino insistiendo eternamente, bajo cualquier categoría por la cual se quiera observar a lo “neutro”. El dualismo orden del hecho/acontecimiento se desplaza en el acontecimiento, que se dice dos veces. Según el modelo, se podría decir: producción de singularidades inestables, sobre la base de multiplicidades en evolución, la singularidad del sentido no es más que un destello: el “esplendor del acontecimiento”(175). Según la neutralidad del sentido -“sin la cual el acontecimiento no tendría verdad eterna”(122)-, todo retorno a la maquinaria del acontecimiento sería retorno a esas categorías que debe franquear para encontrar su (cuasi) definición. Es, pues, en su pura idealidad como la singularidad debe mantenerse para ser comprendida. Mejor: como singular, el sentido no puede comprenderse más que como ideal. En este punto se agotan los recursos constructivos de la *mathèsis*. Es también el punto decisivo. Pues es la existencia de *singularidades ideales* la que hay que comprender para la anunciada inversión del platonismo.

Siguiendo la construcción, es legítimo creer que re-elabora *El pensamiento y lo moviente* y propone un montaje del espíritu del trabajo, en la espontaneidad subterránea de esa investigación. Pero no. La extrema originalidad del camino de Deleuze es pasar por esta elaboración para producir nuevas *entidades*, las formas que circulan en un campo pre-empírico -el Aión- sin ser los universales, y que son originarias sin

estar “encerradas”(129) en la actividad fundadora de un Yo constituyente. No es necesario forzar las palabras para escribir: *un idealismo metafísico de lo Singular*.

Entidades de sustitución de las Ideas platónicas: esto es lo que, de entrada, es fundado decir. “Anónimas, nómadas” (125) y anuncian sus valores sólo sobre un descubrimiento de los fondos; entidades no obstante, indiferentes a las determinaciones de sus efectuaciones dispersas (así de la batalla, 122) , y “eternas” por cuanto su “verdad” es la de una “energía potencial” que actualizan las efectuaciones (125). Se instituye un sistema “metastable” donde los “acontecimientos topológicos” sin dirección “sobrevuelan” las condiciones de su actualización; son cada uno el efecto de un proceso de “auto-unificación” moviente como la instancia paradójica que lo recorre, y entran en resonancia los unos con los otros. Extrañas idealidades, ciertamente, a la vez *singularidades potenciales y en devenir*; pero su ambición es *reconfigurar* de lado a lado este mismo que fue el cielo de las Ideas, del que ellas ocupan todo el lugar -el todo de la idealidad (69)- y que deviene el del sentido. Siendo la lógica de las paradojas y el montaje de la maquinaria sólo las condiciones previas de una revolución metafísica. De una refutación del platonismo sobre su propio terreno. Por todos los rasgos Distintos de la Idea, y sustituyéndola, *el sentido “no es” pero “no es” de sí y por sí*.

Sin que haya contradicción, es más bien como la conclusión que históricamente le faltaba a la Fenomenología, las idealidades singulares son metódicamente inducidas. Y su irreductibilidad es expuesta como la de la reducción propagada en el campo mismo en el que la fenomenología clásica encontraba su fundación: la del Ego. “Buscamos determinar un campo *trascendental impersonal y pre-individual*”¹ (124): impersonal y pre-individual porque la distribución constitutiva de las singularidades no se deja, en absoluto, ordenar bajo las formas sedentarias y determinantes -ahora precisadas: unidad analítica para el Yo (moi), sintética para el Yo (je)- de la subjetividad. Originario, el sentido lo es hasta el punto de expulsar, como “derivados”, eso sobre lo que están contruidos el Individuo teológico y el Yo trascendental (129). No abordaré aquí esta derivación o “génesis”, del individuo por la convergencia de las series, del sujeto por su divergencia: análisis extraordinarios -con su segundo plano leibniano- de los conceptos de individuo y de sujeto, pero empresa medianamente artificial en cuanto a generarlos desde la singularidad -como lo son todas las empresas de este género. El argumento crucial es que la singularidad ideal excluye de lo originario el Ego trascendental, o sea la forma-tipo contemporánea de un cierto platonismo. Pero promueve su propia originalidad como constituyendo “el campo trascendental real” (133).

Desde esta originalidad absoluta del sentido se aclara lo que sorprendía en su descripción -el desenganche respecto del texto y del lector- como en las aporías evidentes de su constitución -doble causalidad y doble definición de lo singular-: el sentido es, ciertamente, efecto en su afuera como en su adentro -de los estados de cosas, de la estructura serial y de su instancia- pero sin deber nada a nadie en lo expresado de su idealidad. Y es aquí que se comprende porque las singularidades, si son idealidades de un nuevo tipo, son también el cuasi-objeto de una *captura pura*: al menos no vemos como podrían ser captadas de una manera diferente que en sí y por sí, puesto que nada de lo que precede esta captura, nada de lo que la sigue, e igualmente nosotros que las captamos, es adecuado a lo que ellas (no) son.

3. El gesto propio de Deleuze, es este: una travesía de la escenografía de la argumentación - identificaciones y clasificaciones- para encontrar, más allá, un reino de formas y fuerzas fluidas, de entidades potenciales en devenir ilimitado; asignar ese paso a un nuevo empirismo y simultáneamente proponer, de las entidades virtuales que incesantemente se actualizan, una construcción modelada sobre lo que abre la *mathèsis* en su movimiento auto-productivo; volver al proscenio armado del argumento de

1.- Subrayado mio.

que es lo originario lo que ha sido de esta manera, más que descubierto, articulado, y que se sostiene con él una figura nueva de un en-sí ideal.

La sutileza con la cual se conduce este proceso hace que él retome siempre, desplazándolo, lo que niega y que encuentra, pero traspuestos, los requisitos de la experiencia que parece haber superado. Ya he anotado que la articulación del sentido es tomada a cargo por la insistencia -pero sólo lo es a título de acontecimiento, no de estructura *rectora*. Otro tanto va para lo que fija el corte de una singularidad, inscrita en la estructura de una serialización, sobrevolando sus efectuaciones -pero no sin una *escisión* en la definición del sentido. Son esas dos reservas las que deciden sobre lo que implica de problemático -o de refutable- el esquema propuesto por Deleuze para la constitución del sentido.

Y primero: el sentido no es puntual, siempre es de entrada “*integral*” -Deleuze cita el núcleo mismo del texto de Lévi-Strauss¹- y la historia del sentido es la de su re-recorte incesante, la producción del sentido la de las nuevas integraciones. El esquema de la serialización y de los cuasi-efectos implica un recorrido ilimitado de relaciones posibles pero no toma en cuenta el primado constante del todo sobre las partes, como si el sentido sólo pudiera abrirse por todas partes en su adentro. Haciendo abstracción de como el sentido sólo se instituye al interior de un todo *organizado*, o más bien constantemente en vías de reorganización, donde la articulación -lo neutro es *también* el campo privilegiado de la taxonomía- precede toda producción. Ahora bien lo que se produce en el encuentro de las dos series no puede comprenderse por fuera de la composición regulada del sentido en su conjunto, que la atraviesa, que cada serie lleva sordamente inscrita en la singularidad de sus “puntos”. Deleuze no lo niega, y reflexionándolo bien, lo implica; pero no lo dice, y esto le permite mantenerse en el acontecimiento *local* de la serialización. Dicho de otra manera, servirse del Dios heterogéneo para constituir el sentido como multiplicidad evitando lo que, de calificarla, la inscribe en un orden que la desborda. Tan fácilmente como constituyen una cortina -astucia de la *mathèsis*- la función atribuida a los “puntos” que la instancia paradójica despierta sobre la serie: como puntos, ellos son *incalificados*, o más bien, sólo lo son por su posición en la serie; pero no son nada, respecto a hacer sentido, si no son el índice de una diferencia *calificada*: entran en una combinatoria de trazos cualitativos que informa el sentido -no es otra cosa lo que se dice, sin decirlo, cuando son llamados “puntos de singularidad”. ¿Del que el sentido no es ni universal ni particular, hay que inducir, contra la evidencia, que no le conviene poseer sus términos, su “gramática” y aún *sus* universales²? Deleuze escribe, y es de una maravillosa sutileza: “tener un color no es más general que ser verde, puesto que es solamente este color el que es verde, y ese verde que es este matiz, que se relaciona con el sujeto individual” (136); lo que no escribe, y que no es menos verdad, es que ese matiz me toca con tal variación de verde que ocupa, así mismo, un campo en la paleta de colores, y que en ese campo merodean el amarillo verdoso, el azul verdoso, y el rojo complementario, y que esos colores en conjunto no van sin la luz... El sentido es relativo al sentido, Deleuze no dice otra cosa, pero en el marco de un recorte regulado del sentido, y de condiciones gobernando cada sentido, propias al sentido, que Deleuze no se da los medios de explorar: que su tratamiento del sentido intenta evacuar.

Nuevamente, no es posible que la serialización produzca -“emita”- la singularidad como una forma que *trascienda* la diversidad de las distribuciones (queriendo decir que la “sobrevuela”) (127), sin que esta

1.- “En el momento en que el universo entero ha devenido *significativo*... se efectúa un paso, de un estadio donde nada tenía sentido, a otro en el que todo lo poseía.” (XLVII).

2.- El color es un concepto, ciertamente; pero también es, y primero, un *dominio* del sentido en el que se despliega todo un registro del sentido, diferenciándose. En la inmanencia del sentido, nombrar el color es mantenerse en el juego concreto de esas diferencias, pero también explorar las *condiciones* -superficie, luz, matiz...- que implica hacer-sentido-en-tanto-que-color, y los problemas que resultan *para el sentido*.

producción implique la distinción y la articulación de *ese* sentido en el sistema *de los* sentidos de los que se desprende y asegura, en esta misma articulación, su insistencia en el retorno de sus casos. Igualmente no es posible que un sentido se imponga sin que haya encontrado en la articulación de la lengua el significante al cual arrumarse¹, que *el orden propio del lenguaje* definirá permanentemente. En una palabra, la producción nunca es *local*. Pero, igualmente, al desplazarse en la construcción local de Deleuze, surge otra dificultad: una singularidad no puede *resultar*, y el “punto crítico” es introducido por un golpe de mano. ¿Qué dice, de hecho, Deleuze? Que tal “distribución nómada” de las series “se organiza” en un sistema “metastable”, “provisto de una energía potencial”, dotado de un “*proceso de auto-unificación*” al que la singularidad “corresponde” (125). Pero es decir mucho en muy pocas palabras: ¿dónde colocar ese proceso? Se diría -y Deleuze lo dice- que la instancia es justamente el lugar donde se indica la unidad sintética de una serialización, tendría que responder que, circulando de *elemento en elemento*, actuando golpe a golpe, ella produce una distribución sin recurrir a ninguna figura que la busque y la *rija*. Todo el aparato de Deleuze está construido para evitar lo recto, eludir la “buena forma”, prohibir que el sentido haga algo distinto a *volver*². Se diría -y Deleuze lo dice- que, es la estructura misma la que está en proceso de auto-unificación (124), tendría que responder que tal proceso no es de la estructura del encuentro en constante evolución, sino que supone que la suplementa *un principio de resolución*: para decirlo crudamente, que esté en la búsqueda de su punto de equilibrio en un equilibrio que la desborda. La solución, escribe Deleuze, no es cualquiera: simplemente, resulta, “de hecho como en el campo diferencial, donde las reparticiones de puntos singulares corresponden a los valores de las relaciones diferenciales” (65)³; pero esto es, justamente, implicar que la estructura se presenta con la exigencia de resolución de un sistema de ecuaciones. En una palabra, la singularidad, en el punto crítico, en el punto de equilibrio, requiere de un mecanismo de auto-regulación de la serialización, que no podría ser el de una pareja de series aislada: un principio que vale de *suplemento*. Del que la clave es precisamente la articulación de *ese* sentido *a los* sentidos: sea el requisito de un punto de equilibrio de cada sentido en una organización equilibrada del sistema del sentido.

Ese punto, no ciego sino enceguecido, en el proceso de constitución de las singularidades, se encuentra recubierto por una de las figuras del “*acontecimiento*”. Ese término es uno de los pivotes del libro, pero es un pivote transformista, y el lector no puede dejar de buscar el lugar donde sitúa Deleuze el punto de convergencia de acepciones tan diversas: puntual como efecto del estado de cosas en la superficie (13), extendido a la presentación del “devenir ilimitado (...) con todas las inversiones que le son propias” (17), el mismo “cuasi-causa” (117) que comunica potencialmente con cualquier otro acontecimiento (VII, XXIV), pero encerrándose para calificar -como otros tantos “acontecimientos ideales dotados de una historia (66)- las distribuciones de una estructura en proceso de auto-unificación, y confundiéndose con la singularidad misma “o más bien (...) Un conjunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral” (67), sea “el verdadero acontecimiento trascendental” (125). Se dirá que cada vez algo adviene, y algo que está

1.- Así en *Comment je me suis disputé...* de Despléchin, es necesario que se hayan encontrado las palabras *temor*, y el sintagma *temor de no ser el más fuerte*, para que los protagonistas arrumen lo que, para ellos, es el sentido de la relación entre los sexos.

2.- Esto seguirá siendo cierto aún en lo que diremos de la inscripción del sentido en el problema, porque el problema mismo no hace más que volver.

3.- La misma propuesta es desarrollada a propósito de lo problemático, y a través de una referencia a Lautman (127), como la relación entre curvas integrales y puntos singulares, siendo la forma de las primeras relativas a las soluciones de la ecuación diferencial, la repartición de los segundos relativa al campo de vectores definido por esta misma ecuación, campo en el que sobrevienen como los accidentes a los cuales no está atada ninguna dirección. Es decir: 1. Que la ecuación diferencial (aquí la estructura) opera ella misma todo el proceso; 2. Que las singularidades no son menos, y aleatorias, en su existencia, y distintas en sus propiedades.

tejido de devenir. Pero ahora se trata de un *hecho*, luego de un *proceso*, luego de un trabajo de organización interior de una *forma*. Ahora bien, no se tendrá ninguna dificultad en convenir que la constitución de una forma es un acontecimiento: pero es un acontecimiento muy particular, nunca puntual, que excede la maquinaria. Lo es, igualmente, del acontecimiento puro, en su paradoja: mantenido por la exigencia del sistema del sentido de cumplirse sobre un modo consistente, la construcción del sentido sólo puede hacer *círculo* con el material (los “puntos”) que reúne y organiza, en el que se define, reuniéndose. En el momento en que se toma la decisión de que, en el campo de la mundanidad, el esnobismo de Charlus no es el de Mme Verdurin, se dibuja, a partir de ciertos signos, un esquema todavía vago, que se llenará y ordenará con todo lo que podrá recolectar bajo “su” signo, pero ese todo sólo hace signo frente a él después de él, que lo determina. El matiz, forma que atraviesa todos los tipos de sentido, se dice cada vez que se cumple, pero sólo se cumple instituyendo en el sentido los excesos del matizar.. El acontecimiento, entonces, no resulta, ni “cuasi”-resulta: es proceso de *auto-constitución* -sólo puede comprobarse bajo la condición de sí mismo¹-, como la construcción de un requisito que atraviesa el orden entero del sentido. Y es sin duda este el acontecimiento verdadero; pero también es excepción del “resultar”, que el uso deleuziano del término hacia correr cada vez más.

Reservas que, bien comprendido, sólo prolongan la objeción hecha a Deleuze de que el sentido es lectura, como tal mediata, y propiamente discursiva. Reservas -objeciones- que precisan lo que es el sentido como texto, de entrada, total -sólo hay léxico global, y sintaxis única- y lo que lo especifica como texto del que la articulación no está pre-constituida pero debe construirse por el único requisito de una discursividad por hacer advenir. Parece imposible no señalar en el sentido una organización totalizante -si hay un campo que no puede hacer excepción de la idea de totalidad, es este- y un proceso de posición por una intervención circular que suplementa la organización.

Por un movimiento inverso, la irreductibilidad del sentido deviene en Deleuze absoluta cuando, más allá de toda construcción, *Lógica del sentido* aborda el ser en sí, puramente ideal de las singularidades.

Ciertamente, si su campo trascendental “sobrevuela” todas sus actualizaciones, Deleuze no lo deja volar: ¿No ha enunciado la evanescencia del sentido fuera de las dos caras de las que hace bisagra, y su propia función no es relacionar el lenguaje con las cosas? Los incorporeales “sólo tienen existencia pura, singular, impersonal y pre-individual en el lenguaje que los expresa” y las proposiciones mismas “no serían ‘posibles’” si el Aión no trazara “una frontera entre las cosas y las proposiciones” que “articula” unas con otras (194). Es la ganancia del camino fenomenológico, ir más allá, por “contra-efectuación”, hacia la idealidad originaria sin sustraer su existencia a las condiciones en las cuales se efectúa.

Queda que “el acontecimiento se relaciona con los estados de cosas, pero como el atributo lógico de esos estados, de hecho diferente de sus cualidades físicas, si bien le sobreviene”. Queda que “el sentido se relaciona con las proposiciones como su (...) expresado, de hecho diferente de lo que ellas significan” (195). Queda que el sentido, aquí y allá, “implica algo excesivo” (196). Y que en el mundo, el campo trascendental opone, como lo que excede cualquier *doxa*, su “caosmos” (206). La diferencia, es claro, es de *naturaleza*.

Este desvío no es otra cosa que el del acontecimiento del *sentido*. Deleuze escinde la operación en la que se instituye el sentido: la dualidad que yuxtaponía la determinación de las relaciones de hechos y cuasi-relaciones de sentido, se reproducía entre la redistribución por la instancia de los puntos sobre las series y los “acontecimientos trascendentales” que son las singularidades: “metastables” ciertamente, y en resonancia continua entre ellas, pero no constituyendo menos las “*entidades*” ideales, impersonales, eternas: es necesario pronunciar la palabra -que Deleuze evita: él prefiere decir “personajes”- las *unidades*, siendo anónimas y nómadas, del sentido. ¿Qué designa, por lo demás, “singularidad”, sino ese Uno que,

1.- Retomo aquí, esquemáticamente, la definición de Alain Badiou (*L'être et l'événement*, IV-V).

en la superficie, se distingue de cualquier otro Uno? ¿Cómo evitar, desde entonces, que la dinámica del proceso constructivo -que, en verdad, no tiene otra respuesta de legitimidad que la coherencia y la economía de su hilvanado- no haya sido más que una reconstitución analítica, que ignora la singularidad que circula en el cielo de Aión? Y ¿cómo evitar que las singularidades no constituyan, para terminar, el *Ouranos* de las idealidades puras que no remite a nada distinto que a la incesante comunicación que lo atraviesa, y de la que la experiencia cotidiana sólo da una imagen desfigurada?

Lógica del sentido está atravesado por un dualismo preocupado, de una parte, por articular el sentido primero a las cosas y al lenguaje, enseguida de construirlo en una *mathèsis*, y de otra parte por afirmar la irreductibilidad, primero, del registro del sentido, enseguida de la singularidad en la cual se da. Es también un dualismo que se inclina a cada momento del lado del segundo registro -el de la “superficie metafísica” (257)-, donde se tiene como originaria una idealidad que sólo puede responder de sí, lo contradice el que ella lo es para toda la *doxa*, igualmente sí, de la *doxa*, ella sola podría dar cuenta. Porque finalmente es un idealismo, si se entiende por él que la forma más pura del pensamiento alcanza *otro* orden, donde la experiencia común sólo es la actualización dispersa de eso mismo de lo que está articulada. Otro orden que sólo toca lo real.

La pregunta no puede esquivarse: ¿Será por haber concebido la constitución del sentido sólo bajo la figura del resultar, que Deleuze debe arrancar la consistencia del sentido y transportarlo al cielo de las idealidades? Por una especie de síncope, característica de Deleuze, la construcción del sentido evacuando el momento sistemático de la forma y la constitución del sentido, de hecho, metafísicamente, es una Forma.

III. Ontología.

Hay, en Deleuze, otra manera de leer la producción del sentido, que, dándose para lo mismo, reviste un acento filosófico diferente.

Si “las singularidades disfrutan de un proceso de auto-unificación” que sigue siendo inexplicable, es porque el envuelve “los puntos singulares correspondientes en un mismo punto aleatorio y, todas las emisiones, todos los lanzamientos, *en un mismo lanzar*”¹ (125). Sea, al inverso de la teoría del sentido, sobre la cara en la que se dice todavía *acontecimiento*, y requiriendo un nuevo análisis del término², una doctrina de lo *aleatorio* como modo -abierto- de *determinación*.

“El modo del acontecimiento, es lo problemático” y “un problema tiene siempre las soluciones que se merece según las condiciones que lo determinan como problema”(69). Rearticulada en esos términos, la constitución se reinterpreta. La repartición de puntos correspondientes a las series determina un *problema*, fija las *condiciones*; las singularidades generan *sin duda* las *soluciones*. Recubren el problema, pero él subsiste en ellas, que “lo relacionan a sus condiciones”: el sentido no es, entonces, otra cosa que lo expresado de esa relación. Queda que una solución está suspendida en una *pregunta*: el “lugar” (72) es la instancia paradójica, redistribuyendo en su recorrido las condiciones del problema en puntos sobre las series.

Hay que anotar hasta este punto de lo expuesto, que la instancia deviene claramente³ el *agente* -el cuasi-agente- del acontecimiento: el sentido debe ser relacionado con “*la intervención*” del elemento paradójico

1.- Subrayado mio.

2.- Señalemos que si acontecimiento y sentido designan al mismo título la idealidad, y son tratados frecuentemente como sinónimos, ellos no designan menos -lo hemos visto- aspectos diferentes; van a tomar, a partir de aquí, cada uno su autonomía.

3.- Deslizamiento ya previsto y paralelo al del acontecimiento: al inicio (55), la instancia “asegura la comunicación” entre las series, era “espejo” y nada la caracterizaba mejor que “faltar” a sí misma; en la estructura, ella era la “casilla vacía” y “el faltante a su lugar” del que la sola in-sistencia (o ¿cómo decir?) basta para acarrear el reequilibrio de las series -pero ya era llamada “principio de emisión” de las singularidades (66)-; en este momento, es ella la que “hace” resonar las series y “comanda” las distribuciones (72), ella la que “produce” el sentido (88).

“operando como cuasi-causa” inmanente (116). Simplemente reencontramos ahí el tipo de desplazamiento que conocíamos. Pero con un nuevo alcance. Podríamos, en efecto, señalar que después de todo, lo aleatorio está por todas partes en la producción del sentido, y de entrada en el encuentro de las series; que si, ahora, la instancia es designada como el agente específico, es necesaria una razón; parece que le faltara entender que la serialización pertenece a una figura, de alguna manera, pasiva de lo aleatorio, mientras que la instancia sería lo *aleatorio-agente*, agente del que el proceso de auto-unificación sólo sería el efecto. Recomposición necesaria para hacer aparecer la figura agente del Lanzar.

Recomposición que va a inducir, a su vez, el desbordamiento de lo que tiene de singular cada intervención del término aleatorio, ausente en sí, preso en un movimiento perpetuo, sin oriente. De una parte, los puntos sucesivos de las series que determinan el problema, de otra el “*punto aleatorio*” (72, 116) que determina la pregunta. Una pregunta que, por su definición misma, las soluciones que recibe no pueden ni llenar, ni suprimir, una pregunta que sólo puede, por ese sesgo, permanecer sin respuesta -una no-respuesta en la que encontramos el no-sentido que soporta cualquier donación de sentido-. Pero una pregunta que sigue siendo la misma: “cada repartición es un acontecimiento; pero la instancia paradójica es el Acontecimiento en el cual todos los acontecimientos comunican y se distribuyen, el Único acontecimiento del que todos los otros son fragmentos y pedazos” (72). El único Acontecimiento, en este momento, es el *azar*.

No otra cosa desarrolla el muy insólito capítulo X “del juego ideal”, juego sin reglas pre-existentes, donde “el conjunto de los golpes afirma el azar” al mismo tiempo que lo ramifica, donde los golpes son “formas cualitativas” distintas “de un sólo y mismo lanzar, *ontológicamente uno*” (75) que se desplaza a través de todos ellos, “insuflando” a todo lo largo el azar. Bajo -y en- la distribución nómada de las soluciones, la única y misma pregunta. “*El único lanzar es un caos*, del que cada golpe es un fragmento¹”. Parece que el caos no es ya el efecto de la circulación del punto aleatorio, sino que el Golpe es el principio -en el sentido pre-socrático- del caos.

Es claro que el tono ha cambiado.

De un lado, ese juego, que sólo puede ser pensado, “es la realidad del pensamiento mismo” donde todos los pensamientos nómadas comunican en un “Largo pensamiento” que “afirma todo el azar” (76). En el mismo trazo, es el único pensamiento que vale: “allí donde sólo hay victorias para los que han sabido jugar, es decir afirmar y ramificar el azar”, no buscar dominarlo. Se sabe que el pensamiento de Deleuze es afirmativo; él lo encierra aquí: *afirmación del azar*. Y del mismo modo, es afirmar lo que sólo ha podido encontrar la *doxa*: pensamiento sobre o en la Historia (68).

De otro lado, metafísico, el juego ideal es el Aión mismo (81), sobre la línea ilimitada de la cual cada acontecimiento instantáneo -siempre redividido en pasado-futuro- es un tiempo más pequeño que el mínimo tiempo continuo pensable, y -siempre extendido en los ilimitados de la línea entera, y comunicando con todos los otros -un tiempo más largo que el máximo tiempo continuo pensable. Y es el punto aleatorio el que -jugador ideal- traza de su ocurrencia obstinada la línea recta. Todo lo dicho del Aión culminaría en que, “Acontecimiento para todos los acontecimientos”, verdadero eternamente, dibuja una nueva figura, lineal, del Eterno retorno -retorno del Único Acontecimiento.

1.- Subrayado por mí, en las dos citas. La referencia a Mallarmé en este punto (81), si se la espera, no se desarrolla sobre el plano en el que se la esperaría. No remite al *Golpe de dados*: hay que recordar que, en *Nietzsche y la filosofía* (38), Deleuze reprocha a Mallarmé sostener por el éxito -aún tan imposible- del azar su abolición en la necesidad, partiendo de que falta la pura *afirmación* del azar. Al contrario, de que el azar “se juega sobre *dos mesas*” (subrayado mio), se ramifica en estados de cosas y proposiciones -para retener sólo esta cualidad-, Deleuze lee el paradigma en Deux de Mallarmé, y principalmente en la composición del *Libro*. Donde vemos que el único azar recorriendo al Aión no debe ser pensado fuera de las dualidades de las que hace bisagra el Aión.

Pero el paso en el que más hay que detenerse es, tercer lado, el movimiento por el cual Deleuze asciende de un concepto objetivo de lo problemático (70) al *ser-uno* del lanzar que constituye la pregunta. Hasta aquí la investigación del sentido se había mantenido en la oposición entre el ser de los estados de cosas, al que la proposición se relaciona, y el estatuto, de hecho aparte -de “no-siendos”- de los expresables, o entre el proceso complejo de la serialización y la entidad-singularidad: oposiciones tales que, a propósito de ellas, hay que hablar de idealismo fenomenológico, después metafísico. He aquí que al desplegar la producción de idealidades, la instancia paradójica, pasa progresivamente del rol de intermediario, necesario entre las series, al de verdadero agente de su redistribución, asumiendo una dimensión propiamente ontológica: ella es, en definitiva, instancia del Azar, que lleva con ella el Caos. Y entonces, ya no es necesario decir que el Aión es la realidad del pensamiento, sino que el Azar es lo real de esta realidad (76). Y entonces es en la superficie sin espesor, donde sólo hay “efectos”, “cuasi-causas”, “apenas” existentes, que, como lo Aleatorio, el ser vuelve.

Esto, evidentemente, no puede entenderse más que si se toma el ser mismo en dos sentidos, o más bien bajo dos modos, según que se trate de las cosas o de las idealidades, de Cronos o de Aión: ahí -y vuelve la dicotomía estoica- el reino de la Necesidad, aquí el del Destino¹. Pero desde el punto de vista, al menos del pensamiento, puesto que para él la línea en la que circula el sentido hace bisagra entre las cosas y su expresión, y puesto que son las dos, la una no va sin la otra (81), las que dicen el ser según la necesidad, parece estar permitido decir por adelantado que la figura originaria y la verdad eterna del ser es aquella por la que merodea bajo el sentido, y que es *el Lanzar*.

De la investigación fenomenológica, remontándose hasta el sentido como idealidad originaria, resulta que difiere completamente de la esencia, y es el lugar de una producción sin fin. De la investigación metafísica, retomando el sentido en su auto-constitución, se concluye que, en el encuentro de un múltiple que resulta, no tiene menos la insistencia eterna de una Forma. Del ir de la producción del sentido a la aleatoriedad del acontecimiento, doblando la constitución del sentido por la circulación del no-sentido, resulta en una contracción del fundamento: el universo del sentido está en suspenso de cualquier certeza, excepto la del Azar del que declina el juego.

Ultimo -y admirable- análisis del sin-fondo sobre el cual el sentido no se produce sin fundamento, y de lo que, de lo real, se induce. Pero que, de causar el sentido por el único juego de un agente sin causas, falta eso que hemos objetado permanentemente: la lectura organizada del sentido -salvo que se dé, a través del problema planteado por la serialización, un sentido *ya* organizado. Ahora bien, después de todo, el inverso de un tal análisis es dejarnos desarmados frente al sentido, cuando sabemos bien que él requiere a tal punto que no dejamos de recorrerlo, nombrarlo, y reconstruirlo, para orientarnos en él. Entonces, después de todo, no es sobre la singularidad de un lanzar que nos compete construir la buena nueva que Deleuze se alegraba de aportar: que siempre implica *inter-venir* en lo dado del sentido para desplegarlo, leerlo y exigir que se organice. El Azar, simplemente, es una clave demasiado poco calificada para abrir tantas puertas, y cada una tan compleja. Y la contingencia del mundo no es obstáculo para que se reconozca en él, no las resultantes de aleatoriedades locales dispersas, sino una necesidad global, de concatenación. Toda producción o acontecimiento de sentido sólo puede ser, en su práctica concreta, actualización de lo que era el sentido en el sentido: trabajo metódico de lo que estaba envuelto en un estado o en una figura dada del sentido, al mismo tiempo que los excede. Una intervención que se agarre al *encadenamiento* del sentido -serie de series- para hacerlo trabajar por el doble gesto al cual se presta: *cortar y ligar*. Dividir y reanudar sin traición: viejos gestos, y, tiene que confesarlo, platónicos.

1.- Es esta la que, evidentemente, gobierna el muy bello desarrollo ético del XX y XXI: “devenir la cuasi-causa de lo que se produce en nosotros”, “no ser indigno de lo que nos pasa” (174), “el esplendor del *se*, es el del acontecimiento” (178).

Cortar, pero en el sentido de *desligar*, es lo que hacen las paradojas, de las que Deleuze espera que liberen el sentido del buen sentido. Porque ellas “insisten en el lenguaje”, obligan a suspender la *doxa* y a interrogar “al inconsciente del pensamiento” (92). Desligazón que no es cualquiera, sino regulada por lo que dicen las paradojas sobre el sentido, arguyendo de cómo el se *dice*. Iluminan la problemática del sentido remitiendo el pensamiento a un no-sentido que hace su “Pasión”; pero justamente: ese remitir nace del encuentro de lo que es primero un accidente significativo del lenguaje. Es porque “el lenguaje alcanza su más alta potencia” que puede captarse “la potencia del inconsciente” (97-98). Deleuze no confía a lo aleatorio la producción de la paradoja como clave de la teoría del sentido.

Queda que desligar, si libera el sentido y abre hacia un estado neutro del sentido, no es cortar *en* el sentido para producir, según el orden de necesidad propio del sentido, otro sentido: aquel que la estructura del sentido dado dirige; y la estructura no tiene, por consiguiente, que inscribirse en la articulación del *enunciado* del sentido. Deleuze no ha sacado partido de lo que genera el corte en la estructura significante, no le ha abierto su lugar: no están por nada, ni en la reducción trascendental que exceptúa el sentido, en su esplendida neutralidad, de toda determinación, las de la racionalidad misma (31), y -a la inversa- la imposibilidad de estructurar el sentido fuera de las determinaciones del lenguaje -fuera del discurso que lo arrastra. A *Lógica del sentido* la ha ganado la euforia del: todo es posible, del que gozamos, que la atraviesa. Pero ha perdido el único tratamiento fecundo, porque la única *regla* de la producción del sentido es el corte del enunciado, que contiene no ya la insistencia sino la ex-istencia de otro sentido, cuando igualmente debería reconocer en última instancia que un despliegue ulterior del sentido queda, siempre y todavía, por encontrar.

El mecanismo de este déficit se aclara al captarlo en su ocurrencia más inquietante, allí donde Deleuze encuentra una práctica del sentido articulada sobre los *mismos* rechazos de los que se reclama -ni esencias, ni traducción hermenéutica, ni rugido de las profundidades- sino operando en el *discurso*: sea comparando lo que es el corte, y su lugar, y su alcance, respectivamente en Deleuze, ahí donde lo nombra, y en Lacan. Y para hacerlo hay que confrontar el uso que hace Deleuze de la banda de Moebius, con el que hace Lacan¹. Moebius frecuenta *Lógica del sentido* cada vez que se pone en cuestión la arista del sentido, haciendo uno de las dos caras sin espesor que son lo expresado de la proposición y el atributo del estado de cosas; explícitamente, la única figura evocada es la de la frontera; pero como no entender que se trata de Moebius cuando se lee (48): “¿Pero hay que decir *dos veces*, puesto que es siempre *a la vez*, puesto que son dos caras simultáneas de una misma superficie en la que interior y exterior (...) están en continuidad siempre reversible?”. Si, por dos veces retomada, se hace referencia al “anillo de Moebius” (31, 149), es precisamente para nombrar su corte que, “hendiendo” la banda proposiciones-cosas *por el través*, “destorciendo” su bilateralidad, hace aparecer -poniendo en reserva lo que fue el borde único- “la dimensión del sentido por sí mismo”: el corte entonces *desplegado*, aislado, pero que no produce sentido. Lacan corta la banda del discurso no por el través sino *sobre toda su longitud*, y no para volver al anillo de dos caras que este corte hace reaparecer sino para ver aparecer, por las propiedades topológicas de este corte, la banda de Moebius como su remanente: de suerte que podrá escribir que es *el corte mismo* el que atestigua lo real de Moebius². La razón es que para él se trata no de “inferir” la existencia, el lugar y la dimensión del sentido, sino de “interpretar” *el discurso*, produciendo otro sentido, inconsciente, a decir verdad de producir *el* sentido en su real, como inconsciente, y que la interpretación, recusada toda

1.- Que la referencia se remonte a la *koinè* lacaniano, apenas si es dudoso. *Lógica del sentido* se sitúa, sin duda, en el momento en que Deleuze se cree menos alejado de Lacan. Pero dejemoslo a la historia de las ideas. Lo que nos interesa es la constitución de una metafísica, lo que su construcción retiene y lo que deja fuera.

2.- Tal es el sentido de las operaciones topológicas desarrolladas en *L'Etourdir*, en *Scilicet* 4, p. 26 y sgs. Enseguida, con el tratamiento de la “aspherè”, toca otra cuestión, la del objeto.

hermenéutica, no puede ser otra cosa que el corte mismo que, al mismo tiempo que separa del discurso las dos caras, toma sobre sí -¿qué? Sino justamente la banda de una sola cara: de suerte que el sentido no es, ni el derecho, ni el envés, sino precisamente *la banda de Moebius*¹: en donde el no-sentido hace retornar en última instancia, ya no la de la singularidad, sino la que sub-tiende la articulación de la enunciación bajo el enunciado. Es necesario, todavía, añadir que, en la enunciación, es el lugar del *sujeto* (y, por tanto, del objeto) el que es asignado en el sentido por la interpretación, cuando el término mismo de sujeto era excluido por Deleuze, por la impersonalidad de las singularidades atrapadas de este lado del discurso. Podríamos retraducir, próximos a Deleuze: cortando de un golpe a todo lo largo el enunciado del sentido, hacer aparecer en otra figura -otra organización- de discursos *este Único Lanzar* que lo soporta; o mejor: por lo que, a lo largo, “insiste en el lenguaje”, iluminar el (Jet²) Chorro aleatorio -pero no cualquiera- que vale como cifra del sujeto, con su revés de no-sentido. Encuentro de dos figuras y dos combinatorias de términos, en últimas semejantes, de los que el tratamiento sobre registros diferentes -allá, las singularidades, aquí, el discurso- permite a la segunda fundar una *práctica* del sentido cuando la primera se entiende como sólo dando una teoría. Queda que prohibiéndose cualquier reglaje de la producción del sentido, la teoría confiesa una impotencia en la que: todo es posible, se convierte en: nada, del sentido, se hace técnica del argumento.

Ligar. ¿Qué es lo que relaciona un sentido con otro, lo hace necesario? Ese problema es el de la *verdad* en cuanto al sentido. Deleuze escribe ahora que la singularidad neutra no es más verdadera o falsa que general o particular, luego que la idealidad es cada vez verdad eterna -lo que no es contradictorio, los puntos de vista sentido *vs* concepto y sentido en sí eran diferentes. Lo que es, quizá, contradictorio, es que *una* singularidad sea verdadera -enuncia o hace volver al idealismo metafísico de la teoría deleuziana del sentido. Lo verdadero, en él, sólo lo es de la *relación*. Y no puede serlo de los sentidos que, sin embargo, se ligan. Es lo que el habría de llamar *Lógica del sentido*.

Sería inexacto escribir que, sobre las implicaciones de sentido, Deleuze hace el impasse. Lo trata a título “de la génesis estática lógica” (XVII). Pero no se trata de singularidades vistas en su neutralidad; ese momento es el de su despliegue -que también es su caída dóxica- en la proposición. Ahí, “los individuos son proposiciones analíticas infinitas: infinitas en lo que expresan, pero finitas en su expresión clara, en su zona de expresión corporal” (143): tratándose de los “puntos de llanto y de alegría, de enfermedad y de salud, de esperanza y de angustia, puntos llamados sensibles” (67), en una palabra de la experiencia individual o de lo existencial, se dirá que son condicionados en los que la condición -de convergencia- es el individuo en lo que tiene de más concreto. En cuanto a lo que hace el sentido de un sujeto, Deleuze tiene un enunciado simétrico: “Las personas son proposiciones sintéticas finitas: finitas en su definición, pero indefinidas en su aplicación”; de donde hay que entender que el sujeto, como poder de identificar lo divergente, condiciona cualquier enunciado de la multiplicidad de los posibles. Enunciado en el cual las clases y las propiedades definen a su vez, “la condición de posibilidad de la proposición lógica en general” (143). Si se añade que cada mónada individual “expresa el mundo” como composibilidad (134), composibilidad que el sujeto “trasciende” para pensar lo que liga, como variantes, los imposibles, en fin que las categorías son los predicados del “objeto cualquiera (...) del que todos los mundos son las variables” (140), tenemos la cadena entera para que el sentido dirija al sentido. Si añadimos que la individuación funda la designación, el ser sujeto la manifestación, y la forma lógica la significación, se comprende que también los niveles de implicación, circulando, se impliquen a su vez los unos a los otros.

1.- Ver *Radiophonie*, en *Scilicet* 2/3, p. 70.

2.- Jeto, tanto como (su)Jeto, como también (ob)Jeto. (N. de T.)

Hay que insistir sobre el hecho de que esos despliegues del sentido sólo son generados y se ofrecen *fuera del campo trascendental*: en el de las efectuaciones. “Ninguno de esos caracteres pertenecen a las singularidades como tales” (134). La mónada individual “deriva fuera del campo” de las singularidades pre-individuales, de las que expresa solamente “aquellas en la vecindad de las cuales ella se constituye” (135): “*vecindad*” designa, en el campo de las singularidades, lo que se traspone -impropiamente- en predicados analíticos en el registro de la proposición. Y los mundos imposibles son solamente la expresión sintética, y devenida contradictoria, de esta “*zona de indeterminación*” (138) que implica cualquier singularidad relacionada con un problema del que ella constituye una de las soluciones, gobernada por lo aleatorio de su distribución.

Si seguimos una toma de posición capital: la *proposición* no es el lugar auténtico de la verdad. Las nociones de verdadero o falso deben ser “transferidas de las proposiciones al *problema*¹ que esas proposiciones están llamadas a resolver y cambian de hecho de sentido en esta transferencia” (145). Falso es un problema del que las condiciones están indeterminadas o sobre-determinadas. Y a todo problema le pertenece el auto-determinarse -llenar la falta y prevenir el exceso de sus condiciones- determinando en el mismo trazo sus soluciones. “Es ahí que la verdad deviene sentido” (146). De suerte que todo el aparato del que hemos seguido el detalle culmina en los dos enunciados equivalentes de que “lo verdadero y lo falso califican (...) el problema” y que “*la categoría del sentido reemplaza a la de la verdad*” (145).

Enunciado característico del método deleuziano: la verdad no es cualquiera, ella está relacionada con las condiciones del problema y la pregunta planteada por la instancia de la que ella es una solución. Pero el surgimiento del problema -sea el encuentro de las series- es aleatorio, y la instancia representa el “punto aleatorio” dirigiendo la solución. De suerte que se concilian, una forma de racionalidad interna y el azar último, global.

Sin embargo, este encadenamiento de proposiciones genéticas no puede, no más que su consecuencia, satisfacerse, de entrada la “*génesis lógica*” -génesis de lo lógico- hace, simplemente, retroceder al problema: ¿en virtud de cuál *lógica*, subyacente en ella, la circulación aleatoria de las series se polariza sobre el individuo y su mundo, el sujeto y sus mundos, y el objeto cualquiera? El sentido no podría ser aleatorio y *después* necesario; sólo es pensable como contingente *en* su necesidad. De esto se sigue que de la vecindad, o la zona de indeterminación, a la analítica, no hay, de manera obvia, transición posible, salvo volver a caer en los más ruinosos artificios de una deducción en la que los resultados están preconcebidos. Es, en fin, que el tratamiento de la verdad permanece -mantenida en los límites del problema-local. Ahora bien, apenas si es pertinente -salvo en el marco de un intuicionismo perfectamente infecundo-, decir que *un* sentido es “verdadero”: “*verdear*” o “*sufrir*” significan, es todo, y eso basta. Verdaderamente sólo tiene un *conjunto* bastante consistente para que la deducción sea, en su espacio, posible. La pregunta es, sea: ¿cómo la decisión del sentido ensambla los elementos, que suscita, para que ella misma verifique el elemento de su necesidad recíproca? Sea: ¿cómo ese sentido y ese otro sentido, igualmente dados, se encadenan para producir un nuevo sentido, que resulta con la necesidad? En una palabra: ¿qué hace de una multiplicidad de sentido *un* sentido, que se induce o se deduce de la consecución de las primeras, y que es la *verdad* del conjunto? Verdad: producida cuando, y solamente cuando, una donación de sentido (en plural) hace sistema de tal suerte que se dirigen mutuamente. Debería ser evidente que de un tal orden de verdad -mantenido en la inmanencia del sentido-, la experiencia sea esencial en el sentido, y que una teoría del sentido tiene ahí su campo cardinal.

Es volver a decir que sólo hay verdad, del sentido, *discursiva*. ¿Es eso, sin embargo, perder la neutralidad del sentido, proyectado en el espacio de la proposición? Ciertamente no. Deleuze escribe: “*Verdear* indica una singularidad-acontecimiento en la vecindad de la cual se constituye el árbol” (136).

1.- Subrayado mio.

Ahora bien, lo que nosotros buscamos es otra cosa: la relación entre *verdear* y *arborecer*. Que hagan sentido el uno por o para el otro, define un modo de implicación interior al plano de inmanencia. Que esta relación pueda ordenarse en un conjunto de otras que constituyen un “paisaje” y que ese paisaje -esa será la prueba de que es *verdaderamente* tal- produce un sentido, deducible de todos sus componentes, y, yendo más allá, define el tipo de necesidad que puede regir una cadena de sentido¹. “Maquinar” el sentido cambia entonces de nivel y deviene *conocimiento* cuando es inducido a producirse y a decirse *argumentándose* desde y en el sentido.

Todavía podemos precisar. A un primer nivel, la verdad del discurso es la de la *consistencia*... Cuando Deleuze muestra en Bacon el aislamiento de la figura sobre la pista, cuando escribe que el uso de los tonos rotos sobre el único cuerpo redobla la dislocación de las formas para exponer la carne animal en la carnicería, cuando también lee en tales planchas la intervención del azar que “extrae la figura improbable del conjunto de las posibilidades figurativas²”, hace el homenaje, a la obra de Bacon, de utilizar el enunciado consistente de un sentido de la Figura, en el que todos esos trazos convergen y del que estamos autorizados para decir que se induce de ellos necesariamente; lo hace -como ningún otro comentarista contemporáneo ha sabido hacerlo- permaneciendo en el plano de inmanencia, sea en la materialidad de la pintura, tal como es, como *matter of fact*, ella acarrea sentido; y es necesario, aún, decir que es por la justeza con la cual ha sabido cortar y ligar que el sentido al fin es, como irrefutable, pronunciado. Su lectura, ciñéndose al texto, tiene que reconocer que él produce verdaderamente.

A un segundo nivel, más fundador, lo verdadero que pertenece al discurso de producir, es la actualización de las *aporías* propias al sentido, sin embargo mantenidas en su constitución. Deleuze muestra en Bacon el encuentro de una “profundidad delgada” (háptica), de una claridad puramente óptica, de un emborronamiento manual (“diagrama”), de una espacialización por las relaciones de tonalidad (colorismo)³; por todas estas vías a la vez, nos es dado ver el sentido de Bacon; pero de una de esas vías a la otra, que en rigor se excluyen, ¿cómo es instituida una unidad discursiva? El material del sentido no deja de ser aporético, el espacio-cuadro, tal como se da a captar, conjuga muchas lenguas y que se logre no impide que, haciéndolo, franquee una serie de esquicias en las que se soporta: donde en el material del sentido -en el hilvanado del sentido- se comprueba el límite de lo *real*⁴. Asignación de lo real -este entre muchos otros- que podría atravesar todo discurso del sentido como verdad de lo que cubre, con la imposibilidad de deducir el sentido en sus mismos constituyentes. Pero aquí la impotencia del discurso no

1.- Que la construcción de la deducción requiere la articulación de la *frase*, no es ninguna objeción; no es verdad que la frase sólo conviene a la implicación de conceptos (24); el recurso -y si se quiere, la paradoja fundadora- de la lengua se sostiene precisamente en que si su articulación categorial gobierna su *funcionamiento*, no se sigue de ninguna manera que sea inapta para modelarse según el *objeto* específico de su tratamiento.

Lo que puede ser la frase del sentido se entiende, tanto mejor, si se deja describir la sintaxis -como lo propone J.C. Milner, en su *Introduction à une science du langage*- como un sistema de “posiciones” al interior de “dominios” anudados por una relación: mientras que su armazón es *geométrica*, le basta el sitio que los términos vienen a ocupar. No implica que un sólo tipo de términos puede ocupar esas posiciones y que sólo exista entre ellas una única semántica de la relación. La relación de posición dominante, del sujeto al verbo y a los predicados, será siempre la misma; pero no lo que lleva substancialmente la relación, y no, por lo mismo, la semántica de las posiciones. Sea como sea, la frase del sentido tiene sus propias leyes, hemos dicho por qué, y Benveniste ya había señalado (*Problemas de lingüística general, II*, p. 58, en español Siglo XXI editores), sobre el ejemplo del pictural, que los términos está dirigidos -sólo existen- por el sintagma, de suerte que ella es circular. Elaborar la teoría de la deducción del sentido y la de la formación de su frase son un solo y mismo requisito.

2.- *Logique de la sensation*, p. 61.

3.- Ob. cit, cap. XV.

4.- Lo que vale para el cuadro, entendiéndolo bien, vale de la percepción “natural” y devuelve a su ceguera al análisis psicológico de las “asociaciones”: de una parte, nada distinto al texto llega a hacer sentido (aquí, del mundo), de otra parte, cada texto sólo significa por su cruzamiento con otro texto: sin que el intertexto implique necesariamente resolución.

remite a otro estado del sentido que, en el precedente, lo refutaba; del discurso y del argumento, se revela como etapa última, donde, lejos de negarse, se cumple.

Si Deleuze trata el sentido por otros caminos, excluyendo que la verdad del sentido *se argumente*, ¿es por el recurso y la libertad que ofrece un poder de combinación infinito sin requisitos últimos?, ¿para privilegiar, y hacer criterio de verdad, a la intuición a costa de la consecución?, ¿para mantener lo aleatorio como última condición y recurso ontológico del sentido? Todo a la vez, sin duda, pero el último argumento es, metafísicamente, determinante. Es el que arruina propiamente al platonismo: el sentido no es la esencia sino hay un orden del sentido. Y *Lógica del sentido* es, en última instancia, la elaboración de una filosofía del Azar.

Pensable porque existe también una racionalidad de las condiciones en las que se actualiza: la singularidad es una solución calculable -al menos teóricamente- del problema al cual responde, el problema esta inscrito en la serialización, y las series son -lo indico brevemente como una página (150)- una primera organización “en superficies” de lo que solo es “pulsación sin medida” de los cuerpos “presos en su profundidad indiferenciada”. De suerte que -por un giro- es desde el campo trascendental, en la neutralidad del sentido, que la articulación es verificada, que desciende y se distribuye en las proposiciones y los cuerpos¹. “*El sentido es un doblez*” (151), sea ese en el que la producción se empareja de límite en límite del Dos que subsume -pero siempre descartándose.

Queda que hay una única causa eficiente del sentido -un solo agente de subversión-, que es el azar: el Lanzar los dados. Sea un Uno, el mismo subvertido, de ser substancialmente sin-uno. Y que, por eso mismo, Deleuze conjuga la aserción de la *continuidad* sin límites de los sentidos en el Aión -el conjunto de los cortes afirma, a través de cada uno, todo el azar- y la producción de *singularidades* -cada golpe ramifica el azar-, sin que esta conjugación ofrezca a la investigación sobre el sentido ningún procedimiento de argumentación². Podemos -debemos- preferir reconocer una *contingencia* global del sentido, que es la misma de la experiencia que hace sentido -donde se lee el sentido- y la búsqueda de una *necesidad* de los encadenamientos de sentido tales que, desde el seno de esta globalidad, ellos se dejan captar, y producen el sentido del movimiento en el que el se construye. El inverso de una ontología del azar, es que ella sólo puede, cualquiera que sean los esfuerzos que haga - y dios sabe si Deleuze los ha hecho-, encontrarse bloqueada, pasada la altivez de su afirmación, por estarle prohibido dejarse guiar por lo que el orden constituyente de sus objetos alcanza como proceso productivo de la verdad.

1.- Inversión que es también aquella por la cual la “cuasi-causa” deviene primera, de la que la “causa” material recibe la información.

2.- El impasse nacido de la doble afirmación de lo continuo y de lo singular, es el que, también, Leibniz había encontrado. Pero el reenvío del uno al otro en lo aleatorio vuelve, por añadidura, imposible la argumentación, que la “razón suficiente” salvaba en Leibniz.

*La inmanencia absoluta*¹

Giorgio Agamben

1. *La vida*. Por una coincidencia singular, el último texto de Michel Foucault y el último texto de Gilles Deleuze, están centrados sobre el concepto de vida. El sentido de esta coincidencia testamentaria (en un caso como en el otro se trata, en efecto, de una especie de testamento) va más allá de la solidaridad secreta que puede existir entre dos amigos. Implica la enunciación de una herencia que compromete, sin duda, a la filosofía por venir. Si quiere recoger esta herencia, la filosofía por venir deberá partir del concepto de vida que dibujan, en su último gesto, los dos filósofos -es, al menos, la hipótesis que subtiende este trabajo.

El texto de Foucault, publicado por la *Revue de Métaphysique et de Morale* en su número de enero-marzo de 1985 (el texto había sido remitido a la revista en abril de 1984: se trata, entonces, del último texto, al cual el filósofo da su *imprimatur*, aunque retome bajo una forma modificada un texto de 1978), tiene como título “La vie, l’expérience, la science”². Lo que caracteriza estas páginas, que Foucault concibe como una especie de gran homenaje a su maestro Georges Canguilhem, es una curiosa inversión de perspectiva que lleva precisamente sobre la idea de vida. Sucede como si Foucault, que había comenzado por inspirarse, en *Nacimiento de la clínica*, en el nuevo vitalismo de Bichat y de su definición de la vida como “conjunto de funciones que resisten a la muerte”, terminara más bien por ver ahí un medio caracterizado por el error. “En el límite, escribe, la vida (...), es eso que es capaz de error (...). la vida alcanza con el hombre a un viviente que nunca se encuentra completamente en su lugar, un viviente condenado a ‘errar’ y a ‘engañarse’”³. Se puede considerar este desplazamiento como un testimonio suplementario de la crisis que Foucault atravesó, según Deleuze, después de *La voluntad de saber*. Pero ciertamente, hay más en juego que el pesimismo o una simple desilusión: algo como una nueva experiencia que obliga a reformular las relaciones entre verdad y sujeto y, en consecuencia, concierne al dominio específico de la búsqueda de Foucault. Arrancando el sujeto al terreno del *Cogito* y de la conciencia, lo enraíza en el de la vida; pero es una vida que, en la medida en que es esencialmente errancia, va más allá de los vividos y de la intencionalidad de la fenomenología: “¿Toda la teoría del sujeto no debe ser reformulada, desde que el conocimiento antes que abrirse a la verdad del mundo, se enraíza en los ‘errores’ de la vida?”⁴. ¿Qué puede ser un conocimiento que ya no tiene como correlato la apertura al mundo y a la verdad sino solamente a la vida y su errancia? Y ¿cómo pensar un sujeto sólo a partir del error? Badiou mismo -probablemente uno de los filósofos más interesantes de la generación que sigue inmediatamente a la de Foucault y Deleuze- piensa el sujeto a partir del encuentro contingente con una

1.- Las obras de Deleuze se citan con las siguientes abreviaciones: D (Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, 1977); CC (*Critique et Clinique*, Paris, 1993); IV (“La inmanencia: una vida...”, en *Philosophie* nro. 47, 1995 -En español: “La inmanencia: una vida...”, Revista de sociología Universidad de Antioquia, 1996); LS (*Logique du sens*, Paris, 1963); S (*Spinoza et le problème de l’expression*, Paris, 1968); Qph (*Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, 1991); F (*Foucault*, Paris, 1986); DP (“Desiderio e piacere”, en *Futuro Antérieur*, nro. 1, 1995, -En español: Deseo y Placer, *Revista el vampiro pasivo*, nro 15, 1996)

2.- Este texto es retomado en Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, bajo la dirección de François Ewald y Daniel Defert, Gallimard, 1994, vol. 4, pp. 763-777.

3.- *Ibid*, p. 774.

4.- *Ibid*, p. 776

verdad y deja de lado lo viviente como *animal de la especie humana* dedicado a servir de soporte a este encuentro. Ahora bien, en Foucault es evidente que no se trata de un simple reajuste epistemológico, sino al contrario, de una nueva dislocación de la teoría del conocimiento que opera sobre un terreno absolutamente virgen. Y precisamente ese terreno, coincide con la apertura de las búsquedas sobre la biopolítica, y proporciona a Foucault ese “tercer eje, distinto tanto del saber como del poder” del que tiene, según Deleuze, tanta necesidad en la época, y que el texto sobre Canguilhem definió *in limine* como “otra manera de aproximarse a la noción de vida”.

2. *Filosofía de la puntuación*. El texto de Deleuze, del que trataremos aquí de manera exclusiva, tiene como título *La inmanencia: una vida...* y se publicó en la revista *Philosophie* dos meses antes de la muerte de su autor. Contrariamente al ensayo de Foucault, se trata de un texto corto que tiene la apariencia de una breve nota escrita de corrido. El título mismo, a pesar de su apariencia vaga y casi suspendida, tiene una estructura inhabitual que no puede haber sido reflexionado de manera atenta. En efecto, los dos conceptos claves no están unidos en un sintagma, ni ligados por la partícula *y* -tan característica de los títulos deleuzianos-: cada uno de ellos está seguido por un signo de puntuación (primero los dos puntos, después los puntos suspensivos). La elección de esta articulación absolutamente no sintáctica (ni hipotáctica, ni paratáctica, sino, podríamos decir, atáctica) seguramente nada le debe al azar.

Excepción hecha de algunas notas de Adorno¹, prácticamente no disponemos de elementos para una filosofía de la puntuación. Ya hemos observado que los sustantivos no eran los únicos en adquirir una dignidad terminológica, sino que igualmente era el caso de los adverbios; Puder y Löwith han señalado la función particular de los adverbios *gleichwohl* y *schon*, respectivamente en Kant y en Heidegger. Al contrario, es menos frecuente señalar que los signos de puntuación -por ejemplo el guión en una expresión como *In-der-Welt-sein* - puedan asumir una función técnica: el guión es, desde ese punto de vista, el más dialéctico de los signos de puntuación en la medida en que une porque distingue, y viceversa. Deleuze mismo sugiere que la puntuación es de una importancia capital en sus textos. En los *Diálogos*, después de haber desarrollado la idea de que la conjunción *y* posee un sentido particular, añade: “Lástima, a este respecto, que muchos escritores supriman la puntuación, que vale en francés tanto como el Y”². Si recordamos que esta teoría atribuye a la vez a la partícula en cuestión un carácter destructor (*y* sustituye a *es* y desarticula la ontología) y creador (*y* “hace huir la lengua” e *y* introductor del *agenciamiento* y del *balbuceo*), entonces esto implica que los dos puntos entre *inmanencia* y *vida*, como los puntos suspensivos finales del título, sirven a una intención precisa.

3.- *Dos puntos: inmanación*. En los tratados de puntuación, la función de los dos puntos está, en general, definida por el cruzamiento de dos parámetros: un valor de pausa (más fuerte que el de punto y coma, menos fuerte que el del punto) y un valor semántico que marca la relación indisoluble entre dos sentidos de los que cada uno, en sí mismo, sólo está acabado parcialmente. En la serie que se establece del signo = (la identidad del sentido) al guión (la dialéctica de la unidad y de la separación), los dos puntos aseguran entonces una función intermediaria. Deleuze habría podido escribir: *La inmanencia es una vida* o bien *La inmanencia y una vida* -en el sentido en que *y* sustituye a *es* para crear un *agenciamiento*-; o aún *La inmanencia, una vida*, según el principio subrayado por Masméjan³ que quiere que los dos puntos puedan ser ventajosamente reemplazados por una coma. Si, al contrario, él ha utilizado los dos puntos, es evidente

1.- T.W. Adorno, “Interpunktion”, *Akzente* nro. 6, 1956.

2.- D, p. 73.

3.- J. H. Masméjan, *Traité de la punctuation*, París, 1781.

que no veía ni una pura identidad, ni una simple conexión lógica. (Cuando, en el texto, Deleuze escribe consecuentemente: “se dirá de la pura inmanencia que ella es UNA VIDA, y nada más”, basta con referirse a los dos puntos del título para excluir que se trata de una identidad). Entre la inmanencia y una vida, los dos puntos introducen algo menos que una identidad, pero algo más que un *agenciamiento*, o más precisamente un *agenciamiento* de tipo particular, una especie de *agenciamiento* absoluto que incluye también la “no-relación” o la relación derivando de la no-relación de la que habla Deleuze, en su ensayo sobre Foucault, a propósito de la relación con el Afuera. Si retomamos la metáfora de Adorno (los dos puntos, luz verde en el flujo del lenguaje) -metáfora que se encuentra en los tratados sobre la puntuación que clasifican los dos puntos entre los signos “abrientes”-, entonces hay entre la inmanencia y la vida una especie de paso sin distancia ni identificación, sin cambio espacial. En ese sentido, los dos puntos representan la dislocación de la inmanencia en sí misma, la apertura a otro que permanece absolutamente inmanente. Se trata, entonces, de ese movimiento que Deleuze, jugando sobre la emanación neoplatónica, llama inmanación.

4. *Tres puntos: virtualidad*. Podemos dedicarnos a consideraciones análogas a propósito de los puntos suspensivos que cierran el título dejándolo abierto; podríamos decir que nunca ha sido más evidente el valor de término técnico atribuido a un signo de puntuación, que en este caso. Deleuze había señalado, en Céline, la capacidad de los puntos suspensivos de suspender todos los lazos sintácticos: “*Guignol’s Band* encuentra el fin último, frases exclamativas y suspendidas en suspensión que deponen toda sintaxis en provecho de una pura danza de las palabras”¹. Hay, de manera implícita, en la puntuación, un elemento asintáctico, y todavía más generalmente, un elemento asemántico: basta pensar en el lazo constante, subrayado desde los primeros tratados, que existe entre la puntuación y la respiración y que funciona necesariamente como una interrupción del sentido (“el punto seguido, puede leerse en la *Grammaire* de Denys de Thrace, indica el lugar donde hay que respirar”). Pero aquí, los puntos suspensivos no sirven tanto para suspender el sentido y hacer danzar las palabras fuera de toda jerarquía sintáctica, como para transformar el estatuto mismo de las palabras de las que se vuelven inseparables. Si, como lo dice alguna vez Deleuze, la terminología es la poesía de la filosofía, entonces la función de *terminus technicus* no remite al concepto de vida, ni al sintagma *una vida*, sino simplemente al no-sintagma *una vida*... El inacabamiento, que según la tradición, caracteriza a los puntos suspensivos, no remite al sentido más completo que habría sido omitido o que faltaría (C Claudel: “un punto, es todo; tres puntos, no es todo”), sino a una indefinición de tipo particular, que lleva al extremo el sentido infinitivo del artículo *una*. “Lo indefinido como tal, escribe Deleuze, no señala una indeterminación empírica, sino una determinación de inmanencia o una determinabilidad trascendental. El artículo indefinido no es la indeterminación de la persona sin ser la determinación de lo singular”².

El término técnico *una vida*... expresa esta determinabilidad trascendental de la inmanencia como vida singular, su naturaleza absolutamente virtual y el hecho de que sólo se defina a través de esta virtualidad (“Una vida sólo contiene virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que se llama virtual no es algo a lo que le falte realidad...”³). Los tres puntos suspenden todo lazo sintáctico, manteniendo, sin embargo, los términos en relación con la pura determinabilidad de ese lazo; arrastrándolos sobre ese campo virtual, excluyen que el artículo “uno” nunca pueda trascender el ser que lo sigue -como es el caso contrario en el neoplatonismo-.

1.- CC, p. 141.

2.- IV, p. 6.

3.- *Ibid.*

5. *Más allá del Cogito*. El título *La inmanencia: una vida...*, cuando se lo considera como un bloque asintagmático y sin embargo indivisible, es entonces algo como un diagrama que concentra en su seno el último pensamiento de Deleuze. De entrada hace visible el carácter fundamental de la inmanencia deleuziana, es decir el hecho de “que no remite a un objeto” y “que no pertenece a un sujeto”: en otros términos, el hecho de que sólo es inmanente a sí misma pero que, sin embargo, está en movimiento. En ese sentido se evoca, al inicio del texto, como un “campo trascendental”. Lo trascendental se opone aquí a lo trascendente en la medida en que no implica una conciencia sino que se define como lo que “escapa a toda trascendencia tanto del sujeto como del objeto”¹. En LS encontramos la génesis de la noción de campo trascendental; se refiere al ensayo escrito por Sartre en 1937, *La trascendencia del Ego*. En ese texto, que Deleuze considera como decisivo, Sartre habla de “un campo trascendental impersonal que no tiene la forma de una conciencia sintética o de una identidad subjetiva”². Al forzar ese concepto, que Sartre no llega a liberar completamente del plano de la conciencia, para Deleuze se trata de alcanzar una zona pre-individual y absolutamente impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia. No podemos comprender el concepto deleuziano de campo trascendental, ni el de singularidad, que le está directamente ligado, si no captamos el salto irreversible que cumplen con relación a la tradición sineidética o concienical de la filosofía moderna. Según Deleuze, no sólo es imposible comprender lo trascendental a la manera de Kant, es decir, “bajo la forma impersonal de un Yo”, sino que también es imposible -y aquí es la fenomenología husserliana la atacada- “conservarle la forma de una conciencia, aunque se defina esta conciencia impersonal por las intencionalidades y retenciones puras que suponen todavía centros de individuación. El error de todas estas determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que está llamado a fundar”³. El *Cogito*, de Descartes a Husserl, funda la posibilidad de tratar lo trascendental como un campo de conciencia. Pero si aquel se presenta en Kant como una conciencia pura sin ninguna experiencia, en Deleuze, al contrario, lo trascendental se libera definitivamente de toda idea de conciencia para presentarse como una experiencia sin conciencia ni sujeto: un empirismo trascendental, como lo llama Deleuze, en una fórmula voluntariamente paradójica. Liquidando así los valores de la conciencia, Deleuze prolonga el gesto de un filósofo a quien quería poco, pero que estaba (al menos en esto) más próximo de él que cualquier otro representante de la fenomenología del siglo XX: Heidegger - el Heidegger patafísico del extraordinario artículo sobre Jarry, con el cual Deleuze llega, gracias a una extraordinaria caricatura ubuesca, a reconciliarse⁴. En la medida en que el *Dasein* -con su *In-der-Welt-sein* - no puede comprenderse ciertamente como una relación indisoluble de un sujeto -una conciencia- con su mundo, de la misma manera, su *aletheia*, en el seno de la cual reinan obscuridad y *Lethe*, es el exacto contrario de un objeto intencional o de un mundo de ideas puras: un abismo separa esos conceptos de la intencionalidad husserliana de la que provienen; deslizándose a lo largo de un eje que iría de Nietzsche a Deleuze, devienen las primeras figuras de ese nuevo campo trascendental post-concienical y post-subjetivo, impersonal y no-individual que el pensamiento de Deleuze deja como herencia a “su” siglo.

6. *El principio de inmanencia*. Una genealogía de la idea deleuziana de inmanencia debería tener como punto de partida los capítulos III y XI de la gran monografía que el filósofo consagró a Spinoza. La idea

1.- *Ibid*, p. 4.

2.- LS, p. 132.

3.- LS, p. 143.

4.- La historia de las relaciones de Deleuze con Heidegger -por intermedio de Blanchot, y a través de un fuerte heideggerianismo inconsciente del pensamiento francés contemporáneo- estaría por hacerse. Sin embargo es evidente que el Heidegger de Deleuze es muy diferente del de Lévinas o Derrida.

de inmanencia nace de la afirmación espinozista de la univocidad del ser, contra la tesis escolástica de la *analogia entis* según la cual no podemos decir Dios y las criaturas finitas de la misma manera. “En Spinoza, al contrario -escribe Deleuze-, el ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice en un solo y mismo sentido de la sustancia que es en sí, y de los modos que son en otra cosa... Entonces, es la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el relevo de la univocidad, liberando a aquella de la indiferencia y de la neutralidad donde la mantenía la teoría de una creación divina. Y en la inmanencia la univocidad encontrará su fórmula propiamente espinozista: Dios es llamado causa de toda cosa *en el mismo sentido* (eo sensu) en que se lo llama causa de sí”¹.

El principio de inmanencia no es, entonces, aquí, nada distinto a una generalización de la ontología de la univocidad que excluye toda trascendencia del ser. Pero a través de la idea espinozista de una causa inmanente según la cual el agente es en sí mismo su propio paciente, el ser se libera del riesgo de inercia y de inmovilidad que la absolutización de la univocidad dejaba pesar sobre él volviéndolo enteramente igual a sí mismo. La causa inmanente produce todo permaneciendo en sí misma, exactamente como lo hacía la causa emanativa de los neoplatónicos; pero a diferencia de esta última, los efectos que producen no salen de ella. A través de un deslizamiento etimológico de una gran pertinencia, Deleuze logra, desplazando el origen del término inmanencia de *manere* a *manare*, volver a alcanzar la inmanencia de la movilidad y de la vida: “Una causa es inmanente (...) Cuando el efecto mismo es ‘inmanado’ en la causa en lugar de emanar de ella”².

La inmanencia carga y porta ya en sí misma los dos puntos; es una fuente que no sale sin embargo, fuera de sí misma, y vuelve a verterse en ella en un vertiginoso movimiento sin fin. Es por esto que Deleuze puede escribir -de una manera que testimonia ya en esa época la importancia que el concepto de inmanencia tomará más tarde en su pensamiento-: “la inmanencia es precisamente el vértigo filosófico”³.

¿Qué es la filosofía? alcanza, por así decirlo, la teoría de ese vértigo. El concepto de emanación es llevado hasta sus consecuencias más extremas, a través de la idea de que el plano de inmanencia -tanto como el plano trascendental, del que es la figura acabada, no posee sujeto-, no es inmanente a algo sino sólo a sí mismo: “la inmanencia sólo lo es a sí misma, y entonces toma todo, absorbe Todo-Uno, y no deja subsistir nada a lo que pudiera ser inmanente. En todo caso, cada vez que se interpreta la inmanencia como inmanencia a Algo, se puede estar seguro de que ese Algo reintroduce la trascendencia”⁴. El riesgo aquí es, entonces, que el plano de inmanencia, que agota en sí mismo el ser y el pensamiento, sea, al contrario, remitido a “algo como un dativo”⁵. El ejemplo III del capítulo 2 presenta toda la historia de la filosofía, de Platón a Husserl, como la historia de ese riesgo. La absolutización del principio de inmanencia (“la inmanencia sólo lo es a sí misma”) sirve, entonces, estratégicamente a Deleuze para delimitar al interior de la historia de la filosofía la línea de la inmanencia (que culmina con Spinoza, llamado por esta razón el príncipe de los filósofos) y, en particular, para precisar su propia posición con relación a la tradición fenomenológica del siglo XX. En efecto, a partir de Husserl, la inmanencia que deviene inmanente a una subjetividad trascendental, hace reaparecer en su seno mismo la marca de la trascendencia: “es lo que pasa con Husserl y con muchos de sus sucesores, que descubren en el Otro, o en la Carne, el trabajo de topo de

1.- S, p. 58.

2.- *Ibid*, p. 156.

3.- *Ibid*, p. 164.

4.- Qph, p. 47

5.- *Ibid*.

la trascendencia en la inmanencia misma (...). En ese momento moderno, uno ya no se contenta con pensar la inmanencia en un trascendente, *se quiere pensar la trascendencia al interior de la inmanencia, y es de la inmanencia que se espera una ruptura* (...). La palabra judeo-cristiana reemplaza al Logos griego: ya no nos contentamos con atribuir la inmanencia, por todas partes la hacemos vomitar trascendencia”¹. (Es evidente la alusión a Merleau-Ponty y a Lévinas -dos filósofos que Deleuze considera como extremadamente interesantes-).

Pero la inmanencia no sólo está amenazada por esta ilusión de la trascendencia que quisiera obligarla a salir de sí misma y a vomitar la trascendencia; o mejor, esta ilusión es una especie de ilusión necesaria en el sentido kantiano, que la inmanencia misma genera desde adentro y en la cual todo filósofo cae, desde el momento en que busca coger lo más directamente posible el plano de inmanencia. La exigencia a la cual el pensamiento no puede renunciar, es también su tarea más ruda, y el filósofo arriesga todo el tiempo perderse en ella. En la medida en que entra es ese “movimiento del infinito”² más allá del cual no hay nada, la inmanencia no posee ningún punto de referencia, ningún horizonte que pudiera permitir orientarnos: “el movimiento capta todo”, y el único Oriente posible es el vértigo en el seno del cual, adentro y afuera, la inmanencia y la trascendencia se confunden sin fin. El paso en el cual el plano de inmanencia se presenta a la vez como lo que debe ser pensado y como lo que no puede ser pensado, da testimonio de que Deleuze encuentra entonces algo como un punto-límite: “Quizás es el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado, en cada plano. Pensarlo de esta manera, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior y el adentro no interior”³.

7. *Una vida*. La indicación que contiene el “testamento” de Deleuze adquiere entonces una urgencia particular. El gesto supremo del filósofo consiste en volver a llevar la inmanencia al diagrama, *La inmanencia: una vida...*, y entonces en pensar la inmanencia como “una vida...”. Pero, ¿qué significa el hecho de que la inmanencia se presente en adelante como vida? Y ¿en qué sentido el diagrama expresa el punto extremo del pensamiento de Deleuze?

Comienza por precisar lo que ya podíamos adivinar: decir que la inmanencia es “una vida...” no vuelve, de ninguna manera, a atribuir la inmanencia a la vida como se lo haría con un sujeto. Al contrario, “una vida...” designa, precisamente, el ser, inmanente en sí mismo, de la inmanencia, el vértigo filosófico que desde ahora nos es familiar: “Se dirá de la pura inmanencia que es UNA VIDA, y no otra cosa. No es inmanente a la vida, la inmanencia es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta...”⁴. Deleuze esboza entonces una especie de breve recorrido genealógico a través de la referencia a un pasaje de Fichte, después de Maine de Biran. Pero inmediatamente después, como si se diera cuenta de la insuficiencia de las indicaciones aducidas y temiendo que su último concepto quedara oscuro, recurre a un ejemplo literario: “Nadie mejor que Dickens ha contado lo que es *una vida*, teniendo en cuenta el artículo indefinido como índice de lo trascendental. Un canalla, un mal sujeto despreciado por todos, es devuelto moribundo, y sucede que aquellos que lo cuidan manifiestan una especie de solicitud, de respeto, de amor por el menor signo de vida del moribundo. Todo el mundo se afana en salvarlo, al punto que en lo más profundo de su coma el hombre viejo siente que algo dulce lo penetra. Pero a medida que vuelve a la vida, sus salvadores se hacen más fríos, y él encuentra toda su grosería, su maldad. Entre

1.- *Ibid*, ps 48-49.

2.- *Ibid*, p. 40.

3.- *Ibid*, p. 59.

4.- IV, p. 4.

su vida y su muerte, hay un momento que es simplemente el de *una* vida jugando con la muerte. La vida del individuo ha dado lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, que desencadena un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir de la subjetividad y de la objetividad de lo que sucede. ‘*Homo tantum*’ al cual todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud”¹.

Se hace alusión aquí al episodio del ahogamiento de Riderhood -Ahogamiento del que escapa. En verdad, basta recorrer estas páginas de *Our mutual friend* para darse cuenta de lo que puede haber llamado la atención de Deleuze con tanta fuerza. En primer lugar, Dickens hace la distinción entre el individuo Riderhood y “el destello de vida que está en él” y que parece extrañamente separable del canalla en que se encuentra: “No one has the least regard for the man: with them all, he has been an object of avoidance, suspicion and aversion; but the spark of life within him is curiously separable from himself now, and they have a deep interest in it, probably because it is *life*, and they are living and must die”². El lugar de esta vida separable no se encuentra ni en ese mundo ni en el otro, sino entre los dos, en una especie de entredos. Mundo dichoso que la vida sólo parece querer abandonar a regañadientes. “See! A token of life! An indubitable token of life! The spark may smoulder and go out, or it may glow and spand, but see! The four rough fellows seeing, shed tears. Neither Riderhood in this world, nor Riderhood in the other, could draw tears from them; but a striving human soul between the tow can do it easily. He is struggling to come back. Now he is struggling harder to get back. And yet -like us all, when we swoon, like us all, every day of our life when we wake- he is instinctively un willing to be restored to the consciousness of this existence, and wold be left dormant, if he could”³. Lo que hace tan interesante este destello de vida, es precisamente ese estado de suspensión inasignable que Dickens designa de manera significativa con el término *abeyance*, que viene del vocabulario jurídico e indica el estado de suspensión de los derechos o de las normas que se encuentran entre la aplicación y la abrogación (“the spark of life was deeply interesting while it was in abeyance, but now that it got established in Mr Riderhood, there appears to be a general desire thet circumstances had admitted of its beeing developed in anybody else, rather than the gentleman”⁴). Es por esta razón que Deleuze puede hablar de una “vida impersonal” que se sitúa en un espacio más allá del bien y del mal, “puesto que sólo el sujeto que la encarnaba en medio de las cosas la volverá buena o mala”⁵. Y es bajo el signo de esta vida impersonal que la referencia a Maine de Biran se hace plenamente inteligible. Toda la obra de Maine de Biran, al menos a partir de *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, está atravesada por la tentativa de captar más allá del Yo y de la voluntad, y en relación directa con las búsquedas de la psicología de la época, un “modo de existencia, por así decirlo, impersonal”⁶ que el filósofo llama “afectibilidad”; define esta como una simple capacidad orgánica de afección sin personalidad que, como la estatua de Condillac, deviene todas sus transformaciones pero constituye sin embargo “una manera de existir positiva y completa en su género”⁷.

Sin embargo, el ejemplo encontrado en Dickens no parece satisfacer todavía a Deleuze. El hecho es que la vida desnuda que aquel nos muestra, parece emerger a la luz sólo en el momento de su combate con la

1.- *Ibid*, p. 5.

2.- Charles Dickens, *Our mutual friend*, Oxford, 1989, p. 443.

3.- *Ibid*, pp. 444-445.

4.- *Ibid*, pp. 446-447.

5.- IV, p. 5.

6.- Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, en *Oeuvres*, tomo III, París, 1988, p. 389.

7.- *Ibid*, p. 370.

muerte (“no bastaría contener una vida en el simple momento en que la vida individual afronta la muerte universal”¹). El ejemplo siguiente, está llamado a mostrar como la vida impersonal coexiste con la del individuo sin, sin embargo, confundirse con ella, lo lleva también sobre un caso particular, esta vez ya no en la proximidad de la muerte sino del nacimiento: “los bebés se parecen todos y apenas si tienen individualidad; pero tienen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos que no son caracteres subjetivos. Los bebés están atravesados de una vida inmanente que es pura potencia, y aún beatitud a través de los sufrimientos y las debilidades”². Tenemos la impresión de que la difícil tentativa de esclarecer el vértigo de la inmanencia a través de “una vida” nos conduce, al contrario, a un espacio todavía más incierto, donde el niño y el moribundo nos presentan la marca enigmática de la vida biológica desnuda.

8. *El animal del adentro*. En la historia de la filosofía occidental, la identificación de la vida desnuda tiene un momento tópico. Es el momento en que Aristóteles, en el *De Anima*, aísla entre las diferentes maneras de utilizar el término “vivere”, la manera más general y más separable. “Decimos entonces, a manera de punto de partida en el examen, que lo animado se distingue de lo inanimado por el hecho de que está en vida. Pero como el hecho de vivir se entiende de muchas maneras, nosotros pretendemos que hay vida ahí donde se encuentra una sola, cualquiera de las manifestaciones tales como la inteligencia, la sensación, el movimiento local y el reposo, o aún el movimiento nutritivo, marchitamiento y crecimiento. Es porque se considera que todos los seres que se desarrollan tienen igualmente la vida, pues, visiblemente, tienen ellos mismos la especie de potencia o de principio que les permite seguir en su crecimiento y marchitamiento, direcciones contrarias (...). Ahora bien, si esta forma de vida puede ser separada de otras, las otras al contrario no pueden serlo de aquella en los mortales. Y lo vemos en el caso de los vegetales, puesto que ninguna otra facultad del alma le es desarrollada. Entonces es en virtud de ese principio que la vida está destinada a los vivientes (...). Pero nosotros llamamos nutritiva (*threptikòn*) esta especie de parcela del alma que igualmente tienen los vegetales en parte” (413a, 20 sg.)

Es importante señalar que Aristóteles no define absolutamente lo que es vida: se limita a descomponerla, aislándola de la función nutritiva, y rearticulándola enseguida en una serie de facultades distintas y ligadas (nutrición, sensación, pensamiento). Vemos aquí en la obra el principio del fundamento, que constituye el dispositivo aristotélico por excelencia: consiste en reformular cada pregunta del tipo “¿qué es?” en una pregunta del tipo “¿a través de qué (*dia ti*) algo pertenece a alguna otra cosa?”. “El *dia ti*, el por-qué, puede leerse en la *Metafísica* (1041a11), debe siempre ser buscado de la siguiente manera: ¿de qué manera algo pertenece a alguna otra cosa?”. Preguntarse por-qué un cierto ser es llamado viviente, significa buscar el fundamento a través del cual la vida pertenece a este ser. Es necesario entonces que, entre las diferentes maneras de decir la vida, una de ellas se separe de las otras para devenir el principio a través del cual la vida puede ser atribuida a un cierto ser. Ese fondo indiferenciado, del que la presuposición permite decir de los vivientes particulares que viven, es la vida nutritiva (o vegetativa, como se lo llamará a partir de los comentaristas antiguos, sobre la base del estatuto particular, oscuro y absolutamente separado del *logos* que las plantas siempre han tenido en el pensamiento de Aristóteles).

En la historia de la ciencia occidental, el hecho de aislar esta vida desnuda constituye un acontecimiento fundamental desde todo punto de vista. Cuando Bichat, en sus célebres *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, distingue entre “una vida orgánica”, como “una sucesión habitual de asimilaciones y de

1.- IV, p. 5.

2.- *Ibid.*, p. 6.

excreciones” y la vida animal, definida por la relación con el mundo exterior, es, una vez más, la vida nutritiva de Aristóteles que compone el fondo oscuro sobre el cual se destaca la vida de los animales superiores; *el animal viviente del afuera*, puede entonces oponerse al *animal existente del adentro*. Y cuando, como lo muestra Foucault, el Estado comienza, a partir del siglo XVIII, a contar entre sus deberes esenciales el cuidado de la vida de las poblaciones, cuando la política se transforma así en biopolítica, es sobre todo a través de una generalización y redefinición progresiva del concepto de vida vegetativa u orgánica, que coincide en adelante con el patrimonio biológico de la nación, que el Estado establece su nueva vocación. Hoy en día todavía, en las discusiones sobre la definición *ex lege* de los nuevos criterios de la muerte, es la identificación de la vida desnuda -separada de toda actividad cerebral y de todo sujeto- quien decide si un cierto cuerpo puede ser considerado como viviente o si debe ser abandonado a las peripecias de los trasplantes.

Pero, ¿qué separa entonces esta pura vida vegetativa del “destello de vida” al interior de Riderhood y de la “vida impersonal” de la que habla Deleuze?

9. *La vida inasignable*. Desplazando la inmanencia en la esfera de la vida, Deleuze es consciente de aventurarse sobre un terreno peligroso. La vida de Riderhood muriendo, o la del niño, parece, en efecto, acercarse con la zona oscura que ocupan la vida nutritiva de Aristóteles y el *animal del adentro* de Bichat. Como Foucault, Deleuze se da cuenta perfectamente de que el pensamiento que toma por objeto la vida, comparte este objeto con el poder y debe confrontarse a sus estrategias. La manera como Foucault diagnostica la transformación del poder en biopoder no deja ninguna duda a este respecto: “Contra ese poder todavía nuevo en el XIX, concluye en *La voluntad de saber*, las fuerzas que resisten han tomado apoyo sobre eso mismo que el inviste -es decir, sobre la vida y sobre el hombre como viviente (...), la vida como objeto político ha sido, de alguna manera, cogida en la palabra y vuelta contra el sistema que se proponía controlarla”¹, y Deleuze: “La vida deviene resistencia al poder cuando el poder toma por objeto la vida. Ahí todavía las dos operaciones pertenecen al mismo horizonte”². A través de ese concepto de resistencia hay que comprender, más que una simple metáfora política, una especie de eco a la definición de Bichat según la cual la vida es “el conjunto de las funciones que resisten a la muerte”. Sin embargo, es legítimo preguntarse si ese concepto es realmente suficiente para llevar al límite de la ambivalencia del conflicto político constituido: un conflicto en el que la libertad y la felicidad de los hombres se juega sobre el terreno mismo -la vida desnuda- que marca su sometimiento al poder.

Si parece que falta marcar una definición clara del concepto de “vida” tanto en el pensamiento de Foucault como en el de Deleuze, es tanto más urgente captar la construcción que da de éste el “testamento” del último. Lo decisivo es que su función muestra ser el exacto contrario del de la vida nutritiva en el dispositivo aristotélico. Mientras aquel actuaba como principio que permitía atribuir la vida a un sujeto (“es a través de ese principio que la vida pertenece a los vivientes”), *una vida...*, como figura de la inmanencia absoluta, es lo que no puede en ningún caso atribuirse a un sujeto, la matriz de una des-subjetivación al infinito. El principio de inmanencia funciona entonces en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica del fundamento. Más aún: mientras que el rol específico atribuido al aislamiento de la vida desnuda consistía en operar una división en lo viviente que permite distinguir en él una pluralidad de funciones y entonces de formar una serie de oposiciones, (vida vegetativa/vida de relación; animal externo/animal interno; planta/hombre; y en el límite, *zoè/bios*, es decir, la vida desnuda de una parte y la

1.- Michel Foucault, *La voluntad de Saber*, París, 1976, pp. 190-191. En español, Siglo XXI.

2.- F, p. 98.

vida políticamente calificada, de la otra), *una vida...* marca la imposibilidad radical de establecer jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona entonces como un principio de indeterminación virtual en función del cual el vegetal y el animal, el adentro y el afuera, y aún lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y pasan el uno en el otro: “Una vida está por todas partes, en todos los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que miden tales objetos vividos: vida inmanente llevando consigo los acontecimientos o las singularidades que sólo se actualizan en los sujetos y los objetos. Esta vida indefinida no tiene momentos, por próximos que sean unos de otros, sino sólo entre-tiempos, entre-momentos. No sobreviene ni sucede, pero presenta la inmensidad del tiempo vacío donde se ve el acontecimiento, todavía por venir y ya sucedido, en lo absoluto de una consciencia inmediata”¹.

Al final de Qph, en un pasaje que es una de las cimas de la última filosofía de Deleuze, la vida como inmediatez absoluta es definida como “pura contemplación sin conocimiento”. Deleuze distingue entonces dos maneras de comprender el vitalismo, la primera como acto sin esencia, la segunda como potencia sin acción: “El vitalismo tiene siempre dos interpretaciones posibles: la de una Idea que actúa, pero que no es, que actúa entonces únicamente desde el punto de vista de un conocimiento cerebral exterior (de Kant a Claude Bernard); o la de una fuerza que es, pero no actúa, entonces que es un puro sentir interno (de Leibniz a Ruyer). Si nos parece que se impone la segunda interpretación, es porque la contracción que conserva está siempre desenganchada con relación a la acción o aún al movimiento, y se presenta como una pura contemplación sin conocimiento”². Los dos ejemplos que da Deleuze de esta “contemplación sin conocimiento”, esta fuerza que conserva pero no actúa, son la sensación (“la sensación es contemplación pura”) y el hábito (“aún cuando se sea una rata, es por contemplación que se ‘contrae’ un hábito”³). Lo importante es que esta contemplación sin conocimiento, que recuerda de cierta manera la idea griega de que la teoría no es el conocer, sino el tocar (*thiggein*), sirve aquí, al contrario, para definir la vida. Como inmanencia absoluta, *una vida...* es una pura contemplación, más allá de todo sujeto y de todo objeto de conocimiento, una pura potencia que conserva sin actuar. Pero una vez llegados al límite de este nuevo concepto de vida contemplativa -o más bien de contemplación viviente-, no podemos dejar de interrogar el otro trazo que define la vida en el último texto de Deleuze. ¿En qué sentido Deleuze puede afirmar que *una vida...* es “potencia, beatitud completa”⁴? Para responder, es necesario sin embargo surcar todavía, y más, el “vértigo” de la inmanencia.

10. *Pasearse*. En las obras de Spinoza conservadas, sólo hay un pasaje en el que se sirve de la lengua materna de los judíos sefarditas, el ladino. Se trata de un pasaje del *Compendium grammatices linguae hebraeae*⁵ en el cual el filósofo explica el sentido del verbo reflexivo activo diciendo que es la expresión de una causa inmanente, es decir de una acción donde el agente y el paciente son una sola y misma persona. Para esclarecer el sentido de esta forma verbal -que, en hebreo, está formada por la adición de un prefijo no en la forma normal sino en la forma intensiva, que posee ya en sí misma un sentido transitivo-, el primer equivalente latino que da Spinoza, *se visitare*, es completamente insuficiente; pero Spinoza lo precisa inmediatamente por la expresión particular *se visitantem constituere*, constituirse visitante. Según otros dos ejemplos, cuyos equivalentes latinos (*se sistere*, *se ambulationi dare*), le parecen tan insuficientes

1.- IV, p. 5.

2.- Qph, p. 201.

3.- *Ibid.*

4.- IV, p. 4.

5.- Spinoza, *Opera*, Gebhatdt, Heidelberg, 1925, vol III, p. 361; trad. Francesa Abrégé de grammaire hébraïque, parís, Vrin, 1968, p. 127.

que se ve obligado a recurrir a su lengua materna. Pasear se dice en ladino -es decir, en el viejo español que hablaban los sefarditas cuando fueron perseguidos en España- *pasearse* (pasear; en español moderno, se diría más bien *pasear* o *dar un paseo*). El término ladino funciona particularmente bien como equivalente de una causa inmanente, es decir de una acción referida al agente mismo. En efecto, muestra una acción de la que el agente y el paciente han entrado en una zona de indistinción absoluta: el paseo como *sui-pasearse* (*soi-promener*).

En el capítulo XII, Spinoza se plantea el mismo problema a propósito del sentido de la forma que corresponde al nombre infinitivo (en hebreo, el infinitivo se declina como un nombre): “Pero, porque sucede frecuentemente, dice él, que agente y paciente sean una misma persona, los Hebreos han pensado que era necesario formar una nueva y séptima especie de infinitivo para expresar una acción relacionada a la vez al agente y al paciente, es decir, una categoría de infinitivos, que tengan a la vez la forma de activo y de pasivo (...). Es por lo que ha sido necesario inventar otra categoría de infinitivos que expresaría la acción ligada al agente o causa inmanente (...) Que, así como lo hemos dicho, significa *visitar-se a sí mismo*, o *constituir-se visitante*, en fin, *mostrar-se visitante* (*constituere se visitantem, vel denique praeberere se visitantem*)”¹.

La causa inmanente pone entonces en cuestión una constelación semántica que el filósofo-gramático busca captar a través de diferentes ejemplos (*constituir-se visitante*, *mostrar-se visitante*, *pasearse*) de ahí que la importancia en la comprensión del problema no debe ser sub-evaluada. *Pasearse* es una acción en la cual no sólo es imposible distinguir el agente del paciente (¿Quién pasea qué?) -las categorías gramaticales de activo y pasivo, de sujeto y objeto, de transitivo e intransitivo pierden entonces así su sentido-, pero aún las nociones de medio y fin, de potencia y acto, de facultad y ejercicio entran en un espacio de indeterminación absoluto. Por eso Spinoza se sirve de una expresión como “*constituir-se visitante*, *mostrar-se visitante*”, donde la potencia coincide con el acto y el desmontaje con la obra: el vértigo de la inmanencia viene de que ella describe el movimiento infinito de autoconstitución y de autopresentación del ser: el ser como *pasearse*.

No es un azar que los estoicos se sirvan precisamente de la imagen del paseo para mostrar que los modos y los acontecimientos son inmanentes a la sustancia (Cléante y Crisipo se preguntan: ¿qué se pasea, es el cuerpo movido por la parte hegemónica del alma misma, o la parte hegemónica del alma misma?)². Como lo dirá Epicteto más tarde, en un extraordinario descubrimiento, los modos de ser “hacen la gimnástica (*gumnasai*, en la cual hay que entender etimológicamente el adjetivo *gymnos*, desnudo) del ser”.

11. *Beatitud*. Las notas de Gilles Deleuze sobre Foucault publicadas por François Ewald bajo el título *Deseo y placer* contienen, desde ese punto de vista, una definición importante. La vida, dice Deleuze, no es en ningún caso natural: es más bien “el campo de inmanencia variable del deseo”³. Dado lo que sabemos de la inmanencia deleuziana, esto significa que el término “vida” designa exactamente “la inmanencia del deseo a sí mismo”. Es evidente que ese deseo no implica la falta, ni la alteridad; pero ¿Cómo pensar un deseo que permanece inmanente a sí mismo (o, lo que viene a ser lo mismo, ¿Cómo pensar la inmanencia absoluta bajo la forma del deseo)? Dicho en los términos del *Compendium* espinozista: ¿Cómo pensar un

1.- *Ibid*, pp. 129-130.

2.- Ver V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de Temps*, París, 1969, pp. 22-23. Deleuze cita este pasaje en LS, p. 198.

3.- DP.

movimiento del deseo que no salga de sí mismo -es decir, ¿cómo pensarlo como causa inmanente, como *pasearse*-, como constituir-se como deseante del deseo?

La teoría espinozista del *conatus* como deseo de perseverar en su ser, sobre cuya importancia Deleuze insiste en muchas partes, contiene una respuesta posible a la pregunta. ¿Cualquiera que sean las fuentes -más o menos antiguas- del enunciado espinozista (Wolfson señala una decena, desde los estoicos hasta Dante), en todos los casos es evidente que esta expresa perfectamente, en su formulación paradójica, la idea de un movimiento inmanente, de un esfuerzo que permanece obstinadamente en sí mismo. Todo ser no sólo persevera en su ser (*vis inertiae*) sino que *desea* perseverar en él (*vis immanentiae*). El movimiento del *conatus* coincide con el de la causa inmanente en el seno de la cual el agente y el paciente se indeterminan. Y en la medida en que el *conatus* se identifica con la esencia de la cosa, el deseo de perseverar en su ser significa desear su propio deseo, constituir-se deseante. *En el conatus, el deseo y el ser coinciden entonces exactamente.*

En la *Cogitata Metaphysica*, Spinoza define el *conatus* como la vida (“la vida es la fuerza por la cual una cosa persevera en su ser”). Cuando Deleuze escribe que la vida es el campo de inmanencia variable del deseo, da entonces una definición perfectamente espinozista. Pero ¿en qué medida la vida, definida por el *conatus* y el deseo, se distingue de la potencia nutritiva de la que habla Aristóteles y, más generalmente, de la vida vegetativa de la tradición médica? Ya Aristóteles, en el momento de definir las funciones propias al alma nutritiva (*threptiké psuké*) en el *De Anima*, se sirve precisamente de una expresión que recuerda mucho la determinación espinozista de *conatus sese conservandi*. “El alma nutritiva, la *trophé*, escribe en efecto, conserva la sustancia (*sozei ten ousain*) (...), en consecuencia un tal principio del alma constituye una facultad propia a conservar, como tal, al ser que la recibe (*dunamis estai oia sozein to dekomenon autén e toiouton*)” (416b, 12 sg). El carácter más íntimo de la vida nutritiva no es entonces simplemente el crecimiento, sino ante todo la auto-conservación. Esto quiere decir que mientras la tradición médico-filosófica busca distinguir cuidadosamente las diferentes potencias del alma y regula la vida humana sobre el muy alto canon de la vida dianoética; Deleuze, según su modelo espinozista, forma el paradigma a partir del esquema aristotélico de la vida nutritiva más baja. Entonces, aunque rechaza completamente la función que la vida nutritiva posee en Aristóteles como fundamento de la atribución de las subjetividades, Deleuze no quiere, sin embargo, abandonar el terreno de la vida y la identifica con el plano de inmanencia¹.

Pero, ¿Qué quiere decir, en este sentido, “nutrir-se”? En un importante libro, Benveniste busca de nuevo llevar a la unidad los diferentes sentidos -no siempre muy compatibles entre sí- del verbo griego *trephein* (nutrir, hacer crecer, coagular). “En realidad, escribe, la traducción de *trepho* por nutrir, en su empleo más usual, no conviene a todos los ejemplos y es sólo una acepción de un sentido, a la vez, más amplio y más preciso. Para dar cuenta del conjunto de los lazos semánticos de *trepho*, se lo debe definir: ‘favorecer (por los cuidados apropiados) el desarrollo de lo que está sometido al crecimiento’. Aquí se inserta un desarrollo particular y ‘técnico’ que es el sentido de ‘coagular’. La expresión griega es *trephein gala*, que debe precisamente interpretarse literalmente como ‘favorecer el crecimiento natural del lactante, dejarlo alcanzar el estado al cual tiende’². Dejar que un ser alcance el estado al cual tiende, dejarse ser: si ese es el sentido

1.- Cuando Aristóteles define el *nous* por su capacidad de pensarse a sí mismo, es importante recordar que un paradigma auto-referencial ya había sido formulado, como hemos podido verlo, a propósito de la vida nutritiva y de su poder de auto-conservación: la aptitud de pensarse del pensamiento encuentra entonces, en un cierto sentido, su arquetipo en la aptitud a conservarse de la vida nutritiva.

2.- E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, París, 1996, vol 13, pp. 292-293.

original de *trepho*, entonces la potencia que constituye la vida de manera primordial (nutrirse) coincide con el deseo de conservar su ser que define en Spinoza y en Deleuze la potencia de vida como inmanencia absoluta.

Comprendemos entonces lo que lleva a Deleuze a escribir que una vida es “potencia, beatitud completa”. La vida está “hecha de virtualidades”¹, ella es una pura potencia que coincide muy espinozistamente con el ser, y la potencia, no faltándole nada, en la medida en que el deseo constituyéndose él mismo como deseante, es inmediatamente bienaventurado. Nutrirse, dejarse ser, es en todos los casos ser bienaventurado, gozar de sí mismo.

En Spinoza, la idea de beatitud coincide con la experiencia de sí como causa inmanente, que él llama *acquiescentia in se ipso* y que define precisamente como *laetitia, concomitante idea sui tamquam causa*². Wolfson hace notar que el uso del término *acquiescentia*, en Spinoza, puede, cuando está referido a *mens* o a *animus*, remitir al uso que hace Uriel da Costa de los términos *alma* y *espíritu* acompañados de *descansada*³. Pero lo más decisivo es que la expresión *acquiescentia in se ipso* es una invención de Spinoza que nunca ha sido registrada en ningún léxico latino. Spinoza debía tener en el espíritu un concepto que correspondiera al verbo reflexivo hebreo expresando una causa inmanente, pero se tropieza con la dificultad de que el verbo *quiesco*, como su compuesto *acquiesco*, son intransitivos en latín y, en consecuencia, no admiten una forma del tipo *quiescere* (o *acquiescere*) *se*, a la manera en que, al contrario, el ladino había podido sugerir la forma *pasearse* (en la cual el agente y el paciente se identifican, y que le ofrece, quizás, en adelante, el reflexivo *descansarse*). Por esta razón forma el deverbativo *acquiescentia* y lo construye con el pronombre reflexivo *se* precedido de la preposición *in* en el sintagma *acquiescentia in se ipso*, que nombra la más alta beatitud que puede alcanzar el hombre, es un hebraísmo (o un ladinismo) formado para expresar el punto culminante del movimiento de la causa inmanente⁴.

Precisamente en ese sentido Deleuze utiliza el término de “beatitud” para expresar el carácter esencial de una vida...: la *beatitudo* es el movimiento de la inmanencia absoluta.

12. Se torna entonces más simple comprender por qué hemos podido afirmar, al inicio de este texto, que el concepto de “vida”, en la última herencia tanto del pensamiento de Deleuze como en el de Foucault, debía constituir el tema de la filosofía por venir. Habría, ante todo, que intentar releer en conjunto, de una parte, las últimas reflexiones de Foucault -aparentemente tan sombrías- sobre el biopoder y sobre los procesos de subjetivación, y, de otra, las de Deleuze -aparentemente tan serenas- sobre “una vida...” como inmanencia absoluta y beatitud. Leer en conjunto no significa simplificar y aplanar; al contrario, una tal articulación implica que cada uno de los textos constituye para el otro una corrección y un escollo, y que sólo pueden alcanzar lo que buscan a través de esta complicación ulterior: el primero, por otra manera de aproximarse a la noción de vida, y el segundo por una vida que no consiste sólo en un cara-a-cara con la muerte y por una inmanencia que no recomienza la producción de la trascendencia. Entonces, se vería, en

1.- IV, p.6.

2.- *Etica*, III, LI, sc.

3.- H.A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Cleveland, 1958, p. 325.

4.- El término *acquiescentia* no se encuentra ni en *Thesaurus* de Estienne, ni en el moderno *Thesaurus* de Teubner. En cuanto a la construcción de *acquiescere* con *in* y el hablativo (en el sentido de *acquiescentia in re aliqua, aut in aliquo homine, cum quadam animi voluptate, quieteque consistere et oblectari in re aliqua, in qua prius in dubio aut solitudine anima fuisset*, como lo precisa Estienne), está difundido pero nunca es utilizado con el pronombre reflexivo.

el principio que permite la asignación de la subjetividad, la matriz misma de la de-subjetivación, y en el paradigma mismo de una beatitud posible, el elemento que marca el sometimiento al biopoder.

Si esta es toda la riqueza, pero también toda la ambigüedad del diagrama testamentario de *La inmanencia: una vida...*, su asunción como tarea filosófica implica, retrospectivamente, la reconstitución de un eje genealógico que distingue claramente en la filosofía moderna -que es, en un nuevo sentido, en gran parte una filosofía de la vida- entre un linaje de la inmanencia y un linaje de la trascendencia. Esta repartición podría parecerse aproximadamente al esquema siguiente:

TRASCENDENCIA

Kant
Husserl

Heidegger

Levinas, Derrida

INMANENCIA

Spinoza
Nietzsche

Foucault, Deleuze

De otro lado habría que entregarse a un trabajo genealógico, a propósito del término “vida”, del que se sabe desde ahora que no se revelará siendo una noción médico-científica, sino un concepto filosófico-político-teológico, y que habrá que repensar, en función de esta noción, numerosas categorías de nuestra tradición filosófica. En esta nueva dimensión, distinguir simplemente entre vida orgánica y vida animal no tendrá ningún sentido, tanto como entre vida biológica y vida contemplativa o entre vida desnuda y vida del espíritu. A la vida como contemplación sin conocimiento corresponderá puntualmente un pensamiento que se ha liberado de todo carácter cognitivo o intencional. La *theoria* y la vida contemplativa, que la tradición filosófica ha identificado durante siglos como la expresión de su meta más alta, deberá ser desmantelada sobre un nuevo plano de inmanencia en el cual no es seguro que la filosofía política y la epistemología puedan conservar su aspecto actual y su diferencia con relación a la ontología. La vida bienaventurada se encuentra en adelante sobre el terreno en el que muta el cuerpo biopolítico de Occidente.

Traducción del italiano al francés por Judith Revel.
Revisado por Éric Alliez

Segunda Parte
Historia y devenir de la filosofía



Si la filosofía, según Deleuze, es creación de conceptos, lo es en la medida en que ella hace refluir “la imagen del pensamiento”: en Deleuze tanto como en Bergson, la construcción de conceptos va a la par con el desmonte de la ilusiones que garantizaban la tradición -y merece ser analizada bajo este ángulo. Una investigación de este tipo es la que quiero esbozar a propósito del reemplazo de la palabra “trascendental”, -reemplazo que una alergia no disfrazada por Kant podría convertir, a primera vista, en extraña... Por todas partes Deleuze dice de la historia de la filosofía que es “de hecho nada interesante sino se propone despertar un concepto dormido, traerlo a una nueva escena, aún al precio de hacerlo jugar contra sí mismo”¹. ¿No será así en el caso de lo “trascendental”: no se trata, más que de destruirlo, de denunciar el encogimiento que le había impuesto la *Crítica*?

De hecho, los elogios que Deleuze le concede a Kant frecuentemente salen de la misma reserva: Kant no sostiene lo que prometía. Cuando renuncia al Yo sustancial o aún cuando se consagra a analizar la ilusión más bien que “el error”, parece “armado para invertir la imagen del pensamiento”. Lo que no impide que él “no quiera renunciar a los presupuestos implícitos de la representación” -Descubre “el prodigioso dominio de lo trascendental; es el equivalente de un gran explorador [...]” lo que no impide que se apresure a “calcar” las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica”². Se podría prolongar la lista de estas equivocaciones: El inventor de la *Crítica* “la traiciona al mismo tiempo que la concibe”³.

Esta fórmula nos da una primera percepción de lo que se juega en el debate. Si el concepto de “trascendental” permanece vacío después de Kant, es porque la *Crítica* no ha conseguido descargarse de su tarea de legitimación, como testimoniando la fragilidad de la “fundación” que propone. Fundar el conocimiento *a priori*, según esta, es administrar la prueba de que es el uso de las categorías -y solo este el que da cuenta de la pretensión a la “objetividad” que está incluida en nuestros “juicios de experiencia”. Ahora bien, ¿cómo se opera esta prueba?

“La prueba no muestra que el concepto dado (aquél, por ejemplo, de *lo que pasa*) conduce directamente a otro concepto (el de una *causa*), pues un paso así sería un salto que no se podría, de ningún modo,

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, París, Éditions de Minuit, 1991, p. 81.

2.- G. Deleuze, *Diferencia y Repetición*, París, PUF, pp. 1968, pp. 178, 176.

3.- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, París, PUF, 1962, p. 59. - Aristóteles ofrece otro ejemplo de una desviación liminar debida a la fuerza de la ilusión representativa. Asignando a la *dialéctica* su tarea efectiva, “el arte de los problemas y de las preguntas”, concibe mal “la realización de esta tarea, aceptando las ataduras de los predicables y de los ‘lugares’” (G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 207-208). Como sólo considera los problemas en función de su posibilidad de solución, este hecho confunde la dialéctica (muerte-nacimiento) con “un juego de proposiciones opuestas”. -De la misma manera el ideal fecundo de una crítica de la razón permanece inexplorado, porque “le hace falta a Kant un método que permita juzgar la razón desde dentro, sin confiarle sin embargo el cuidado de ser juez de si misma” (G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 104).

justificar; pero muestra que la experiencia misma, y en consecuencia el objeto de la experiencia, sería imposible sin un tal lazo”¹

“*Todo lo que pasa tiene una causa*”: nunca se probará la necesidad intrínseca de esta proposición; lo probado es simplemente que no hay lugar para hablar de “conocimiento empírico” si esta condición no estaba ya ahí. La Deducción “en el sentido de los juriconsultos” empleada por Kant es un buen ejemplo de este giro. “Deducir”, es justificar la pretensión que yo emito para una posesión mostrando que las circunstancias de la adquisición llenan las condiciones requeridas para que una posesión se denomine “legal”. Sea un caso de contestación, que me obliga a probar la legitimidad de mi posesión: debo ascender hasta las condiciones que las partes en litigio reconocen como las que corresponden a una posesión legítima en general, y mostrar que las circunstancias de la adquisición entran bajo aquellas. La Deducción probará que todas las percepciones posibles están estructuradas de tal manera que nuestros juicios empíricos pretendan la objetividad cumpliendo las condiciones que, cuando sucede, están estipuladas por esas reglas de la síntesis que son las categorías. Por ese hecho, nosotros estamos seguros de ser detentadores, en un campo bien determinado, de conceptos *a priori funcionales*: nuestra pretensión está así justificada, y Kant no exige nada más. Pero Deleuze se rehusa a reconocer en esta práctica de notario la dignidad de una fundación filosófica. “Fundar”, en ese espíritu, conduciría simplemente a certificar en buena y debida forma que la pretensión de universalidad inscrita en mi proposición se considera irrecusable, por el hecho de que ella responde precisamente a la condición de ser la única apta para volverla válida... Ahora bien, ¿cuál es el tenor de esas “condiciones” que surgen tan oportunamente? ¿No han sido forjadas *ad hoc*, con miras a esta autenticación? Uno de los textos más esclarecedores sobre esta cuestión es la tercera serie de la *Lógica del sentido*, cuando Deleuze establece la imposibilidad, salvo cayendo en el sofisma, de resolver el *sentido* (o “lo expresado”) de una proposición en su *significación*, y señala en esta ocasión que la fundación “condicional” es un procedimiento que nos envuelve en un círculo estéril, un tambaleo entre condición y condicionado. La “condición” a la cual se ha recurrido, que no es más que la forma de “*posibilidad*” de lo condicionado, es incapaz de engendrar lo que está llamada a “fundar”. Al contrario, lo condicionado no es simplemente “afectado” por la condición, ese doble abstracto de sí mismo al cual es indiferente.

“De cualquier manera que se definiese la forma, es un extraño camino que consiste en elevarse de lo condicionado a la condición para concebir la condición como simple posibilidad de lo condicionado. He aquí que se eleva un fundamento; pero lo fundado sigue siendo lo que era, independiente de la operación que lo funda, no afectado por ella [...]”²

Del que la “condición de posibilidad” sea un fundamento ficticio, tenemos un signo, sobre el cual Deleuze vuelve frecuentemente: es “demasiado amplia” para lo real -como es el caso para todos los conceptos *representativos*³. Al contrario, el primer rasgo que caracteriza a los conceptos subrepresentativos, construidos por el genealogista, es que las condiciones que formula “no son más amplias que lo condicionado”, e igualmente están por “captar” en la experiencia real en lugar de regir la pretendida “experiencia posible”. ¿Es necesario llamar a esos conceptos “trascendentales”? La diferencia con el *Grundbegriffe* kantiano es tan grande que Deleuze llega a renunciar a la palabra “trascendental”: así cuando opone, en el *Nietzsche*, a los principios kantianos (“demasiado amplios [...]”, simples condiciones

1.- E. Kant, *Crítica de la razón pura* Trad. De Delamarre-Marty, Pléiade, I, P. 1349 / Akademie Ausgabe. III, p. 510.

2.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, París, Éditions de Minuit, 1969, p. 30.

3.- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 4, 97, 104, 107; *Diferencia y repetición*, p. 236-239, 364-365.

para pretendidos hechos”), la Voluntad de Potencia (a la que muestra como un *principio* digno de ese nombre, puesto que es un principio extraño al amarre representativo -no es ni “uno” ni “múltiple”- e “inseparable de cada caso en el que se determina”¹). -Kant dice expresamente que los principios kantianos no responden a este señalamiento, cuando denuncia la discordancia entre el *Prinzip* en sentido estricto (conocimiento sintético por conceptos, del que *nuestro* entendimiento es incapaz) y el *Grundsatz*, el cual es sin duda “principio” que, sin embargo, no depende de conocimientos mas elevados, pero que tiene, no obstante, necesidad de una prueba, es decir de un control de su validez “de principio” por la demostración del papel indispensable que juega en la construcción de la experiencia posible². Ahora bien ¿ese estatuto no es extraño para los enunciados a los cuales se da, aún en *lato sensu*, la dignidad de principios? En vista de lo cual, Deleuze, en esa ocasión, cree deber renunciar al carácter “trascendental” que primero le había acordado a la Voluntad de Potencia con el solo fin de distinguirla de una instancia psicológica: “[...] queda que los principios en Nietzsche nunca son trascendentales.”³

¿Cuando, precisamente, la Voluntad de Potencia no puede llamarse “trascendental”, en el sentido planteado? Cuando es conferida a una figura determinada de las fuerzas, “variable en cada caso”. En tal caso ya no se la concibe como una *condición* del ejercicio de las fuerzas, sino como un elemento interno a la fuerza, y que está en el principio de la diferencia de cantidad de las fuerzas que se encuentran en relación, así como de la cualidad que vuelve a cada una de ellas. Nada que ver, entonces, con una instancia abstractamente “condicionante”: “lo que quiere la potencia, es *tal* relación de fuerzas, *tal* cualidad de fuerzas”⁴. Y si la Voluntad de Potencia es llamada, por añadidura, *plástica*, es porque está concentrada *por entero* en cada configuración en la que opera. No es como un determinable que permanecería en contracción y como en espera de la determinación que la afectará. “El elemento plástico se determina al mismo tiempo que determina, y se califica al mismo tiempo que califica.”

De cualquier manera, ¿conviene rechazar el calificativo de “trascendental” para el *principio* entendido en ese nuevo sentido? Sin duda es lo que Deleuze hace en esta página del *Nietzsche*. Pero como, también, él mismo lo señala, parece que Nietzsche cumple así una tarea que ya estaba indicada por los post-kantianos -por ejemplo en un autor como Maïmon, que era sensible a la incapacidad en la que se encontraba el “principio trascendental” kantiano de fundar plenamente las síntesis de la experiencia, o de superar el carácter irremisiblemente contingente de “la experiencia posible”⁵. Ahora bien ¿por qué dejarle a Kant el monopolio de lo “trascendental”, si es verdad que el pensamiento de Nietzsche puede ser resituado respecto al kantismo? Sucede como si Nietzsche, en vez de contentarse, como Schopenhauer, con desbrozar la *Crítica*, hubiera retomado el proyecto crítico “sobre nuevas bases y con nuevos conceptos”. Connivencia aún tenue, pero que deja presentir que la investigación *trascendental* es quizá más que una estrategia “representativa”. ¿Por qué no reutilizar el concepto, aún al precio de una metamorfosis que lo volviera irreconocible para muchos lectores de la *Crítica*?

1.- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 93-94.

2.- E. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 1018/892.

3.- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 56-58.

4.- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 97.

5.- Es a todo lo largo de la *primera Crítica* que Kant insiste sobre el reducido alcance de la fundación trascendental, esbozando de este modo, aún antes del *Apéndice*, el tema cuya elaboración conducirá a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Ver, entre otros textos, en §26 de la Deducción trascendental (2a edición) que subraya que el entendimiento puro sólo podría proporcionar leyes a la naturaleza *en general (formaliter spectata)*, y no a los fenómenos en cuanto están “empíricamente determinados”. Las leyes relativas a los objetos particulares “no pueden ser completamente derivados de las categorías aunque ellas le estén sometidas en su conjunto” (E. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pléiade I, p. 879). En el mismo movimiento se muestra que nosotros poseemos un conocimiento *a priori* performante y hasta que punto es exiguo el campo operatorio de aquél.

Entonces es menos extraño el que parezca no poder comprender la Voluntad de Potencia como lo que responde a la exigencia formulada, tan vivamente, por el mismo Kant, reaccinando frente a la “insuficiencia” de la filosofía trascendental. “Insuficiencia”, es la palabra que igualmente emplea Maïmon para caracterizar un sistema que, sin embargo, juzga irrefutable al igual que los *Elementos* de Euclides. Y vale la pena volver a este autor, puesto en el rango de los *minores* por la Universidad, pero no por Deleuze, quien saluda su “genio filosófico”, y le consagra páginas particularmente esclarecientes en cuanto a su propia actitud frente a Kant. -”¿Soy kantiano? ¿Soy anti-kantiano?”, escribe Maïmon al final de su ensayo de 1790, “le queda al lector decidir”. ¿Deleuze desaprobaría esas líneas? El no se nutria de la hostilidad hacia Kant; experimentaba, también, admiración por el “basamiento”, mezclado con una inmensa perplejidad respecto a “lo que esta construido sobre eso”¹. Pero hay algo más que una similitud de reacción. Al leer a Maïmon con Deleuze, percibimos que la voluntad de disipar los pronombres de la *Crítica* conduce a volver a poner en cuestión la noción de representación.

“Lo que cuenta en la representación”, señala Deleuze comentando a Kant, “es el prefijo: *re*-representación implica retomar activamente lo que se presenta, o sea una actividad y una unidad que se distinguen de la pasividad y de la diversidad propias a la sensibilidad como tal [...]. La *re*-representación misma se define como conocimiento, es decir como la síntesis de lo que se presenta”². Nace aquí la división kantiana: Receptividad/espontaneidad. Ahora bien, es sobre el valor de esta división que Maïmon aspira volver, y con ese espíritu desarrolla los presupuestos de la *Crítica*.

Kant planteaba la representación como un género supremo del cual el contenido debería permanecer indeterminado. Y es precisamente allí donde Reinhold considera que rectifica al hacer del “principio de representación” o “de conciencia” el *principium* del sistema (en el sentido fuerte de la proposición originaria, indeducible)³.

“La conciencia es la verdadera razón última, el fundamento sobre el cual está construida la teoría de la representación: la distinción y la relación de la representación en el objeto y en el sujeto considerados como un hecho que yo tengo por universalmente valido, tal es la base de mi sistema”

La representación, vuelta tributaria de la relación sujeto/objeto y asimilada a la “conciencia en general” podría revelar un presupuesto mayor del kantismo. Un presupuesto que, según Maïmon, conduce directamente a las dificultades insuperables, simplemente porque nos hace admitir un dado irreductible, una cosa en sí que, para Reinhold, designaría lo que el objeto tiene de irrepresentable. -Pero la reorganización operada por Reinhold no lleva lejos. A la manera de Kant, y aún más manifiestamente que él, Reinhold lleva a lo absoluto los trazos que solo son característicos de un poder *finito*, comenzando justamente por la separación sensibilidad/intelecto⁴. Al contrario, si se rehúsa a centrar sobre *nuestra* representación el análisis del conocer, y si se concibe la materia de lo “dado” representado como una sumatoria -imaginativa e inconsciente- de elementos infinitesimales poseídos por el entendimiento, no tendremos más la presencia de un “dado” *praeter nos* para un Faktum irrecusable, como lo hace Kant principalmente cuando debe defenderse de ser un idealista en el sentido trivial. Lejos de aceptar ese

1.- Ver G. Deleuze, *Abécédaire*, Arte (sobre Kant): “hay un basamento en él que me entusiasma, y lo que está construido sobre eso no me dice nada”.

2.- G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, París, PUF, 1963, p. 15.

3.- Reinhold, *Rapport de la faculté de représentation à la Critique de la raison pure*, trad. F-X. Chenet, Vrin, 1989, p. 147. Citado y comentado por C. Piché (C. Piché, *Kant et ses épigones*, Vrin, 1995, p. 81 y sgs.)

4.- S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. J.-B. Scherer, Vrin, 1989, p. 128.

pretendido “hecho”, Maïmon ve el efecto de una *equivocación*, la misma de la cual el “principio de conciencia” extrae su crédito.

Si damos a aquella por indiscutible, es que nuestra imaginación ha cometido una doble subrepción¹. *De una parte*, como ella sólo sintetiza a *grosso modo* e incompletamente, convierte la suma de los diferenciales en *algo fuera de nosotros*. *De otra parte*, arrastrada por su impulso, metamorfosea esta “síntesis completa”, que ha transportado *fuera de nosotros*, en un objeto que declaramos irrepresentable. Así se forja, subrepticamente, la “cosa en sí”, previendo todo hallazgo de la “materia” por la intuición sensible: el sistema de la Representación está cerrado. Prosigue este análisis en el que Kant simplemente se habría dejado coger en la trampa. La ignorancia (en la cual estamos naturalmente) de la actividad imperfecta de *nuestro* entendimiento -comparado al del entendimiento infinito- lo lleva a describir, tal como lo hace, la finitud de nuestro poder de conocer. El índice de la finitud verdadera no es simplemente el *Gegen* -del *Gegenstand*-, sino, más bien, el hecho de que nuestra imaginación forja un *Gegenstand*, y que aquel nos parece entonces como un dato indefinible.

Esta revolución maïmoniana permite a Deleuze asombrarse de que Kant se crea en posición de determinar lo trascendental con tanta seguridad. ¿De qué vale esta determinación si se han disuelto, en el ejemplo de Maïmon, los presupuestos de lo “dado” y de la “donación”?

“El objeto físico y el espacio matemático remiten los dos a una psicología trascendental (diferencial y genética) de la percepción. El espacio-tiempo deja de ser un dato puro para devenir el conjunto o el *nexus* de las relaciones diferenciales en el sujeto, y el objeto mismo deja de ser un dato empírico para devenir el producto de esas relaciones en la percepción conciente.”².

La *Crítica* asegura que nuestro poder de pensar sólo produce *conocimiento* a condición de encontrar un dato. Ahora bien, basta que la *representación* deje de ser tenida por una piedra angular para que éste postulado despierte la desconfianza. Nosotros ya no nos figuramos “la conciencia” como una instancia que sería la encargada de comparar las representaciones que, todas, le pertenecerían de pleno derecho. La conciencia, de hecho, sólo emerge después de que la imaginación ha reunido los *elementos* representativos homogéneos en una intuición. Haciendo jugar la ley leibniziana de continuidad, Maïmon juzga perfectamente concebible que el entendimiento produzca los elementos genéticos que se fundan el uno en el otro - “absolutamente, como en un movimiento acelerado, la velocidad precedente no se desvanece sino que se une a la siguiente”- y esto hasta que se alcanza ese umbral que llamamos “la conciencia”³. Los objetos sensibles como productos de esta suma de diferenciales (o noúmenos). Los diferenciales son ciertamente igual a 0 relativamente a la intuición una vez constituida ($dy=0$, $dx=0$); pero sus relaciones, no son igual a 0; “pueden ser indicadas de manera determinada en las intuiciones de las que provienen”⁴. Ciertamente, “el poder de las intuiciones” no alcanza a concebir la fluencia de esas formaciones, pues es incapaz de proceder según una regla (aún si puede estar *sometido a* una regla), pero no es lo mismo para el entendimiento puro que, al contrario, sólo constituye objetos particulares haciendo cumplir una regla genética. Nos las vemos aquí con un principio en sentido estricto, dicho de otra manera, con un principio genético. Y nosotros comprendemos, por añadidura, por qué y cómo la operación efectuada por ese principio escapa inevitablemente a una aproximación *representativa*.

1.- M. Gueroult, *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, 1929, p. 66 y sgs.

2.- G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, París, Éditions de Minuit, 1988, p. 118. Ver S. Maïmon, *Essais sur la philosophie transcendantale*, pp. 49-50.

3.- G. Deleuze, *El pliegue, Leibniz y el barroco*, p. 117.

4.- S. Maïmon, *Essais sur la philosophie transcendantale*, Capítulo I, pp. 50-51.

En efecto, los dos estratos del conocer que disocia Maïmon también son dos *actitudes*, bien diferenciadas, del pensamiento. Mientras la conciencia común piensa los objetos *ya formados* en la intuición y, por ejemplo, se representa la línea como *ya trazada*, extensivamente trazada *partes extra partes*, el pensamiento propiamente dicho vuelve a trazar la génesis de sus producciones a partir de sus diferenciales. Va hasta este lado de la intuición ya formada y de los fenómenos ya conectados por las categorías; y, haciéndolo, *recomprende* a aquellas como “la expresión de relaciones posibles entre las Ideas”¹. Deleuze está, entonces, en la línea de Maïmon cuando declara que los conceptos subrepresentativos que forma no tienen nada que ver con las categorías: aquellas sólo eran indicaciones sumarias, forjadas para y por la representación, la cual usurpa el nombre de *pensamiento*. Es verdad que la posibilidad misma de un camino parecido escapa completamente a los “representativos”, puesto que la “representación” está precisamente destinada a *resistir* al pensamiento. ¿Quieren un ejemplo de la obstinación de esta resistencia? Remitámonos al juicio que formula Kant en 1790 cuando está leyendo el *Ensayo* de Maïmon. “En el fondo, dice, Maïmon encarga a nuestro entendimiento ‘de introducir en una conciencia clara lo diverso de la intuición’, que está oscurecido en razón a los ‘límites de nuestra naturaleza’”. Ahora bien, esta tarea es vana, pues un análisis de la intuición nunca permite encontrar “el concepto de un objeto *en general*”. No hay ningún interés en ir más allá, o en pretender ir más allá, río arriba de los objetos ofrecidos en la intuición, sin contar que una demostración genética parecida sobrepasa, de cualquier manera, la capacidad de nuestra facultad de conocer. La empresa de Maïmon está guiada por una vana curiosidad... Vale la pena citar estas líneas:

“En cuanto a saber cómo una tal intuición sensible (el espacio y el tiempo) son la forma de nuestra sensibilidad, o cómo las funciones del entendimiento, tal como las que desarrolla la lógica a partir de él, son en sí mismas posibles; esto es lo que nos es absolutamente imposible explicar de entrada, porque, de otra manera, nosotros deberíamos tener todavía otro tipo de intuición diferente de la que nos es propia, y otro tipo de entendimiento, con el cual poder comparar el nuestro; el uno y la otra presentan cada uno y de manera determinada las cosas en sí; ahora bien nosotros sólo podemos juzgar cualquier entendimiento por nuestro entendimiento, y en consecuencia cualquier intuición por la nuestra. Pero no es necesario, no del todo, responder a esta cuestión. Pues si nosotros podemos probar que nuestro conocimiento de las cosas, que es el mismo de la experiencia, sólo es posible bajo esas condiciones, entonces no sólo todos los otros conceptos de cosas (no condicionadas de esta manera) están vacíos para nosotros y no pueden servir al menor conocimiento, sino que aún todos los *data* de los sentidos para una experiencia posible, sin esas condiciones, no representarían nunca los objetos [...]”²

Kant expresa aquí una decisión de principio: él entiende que, siendo nuestra facultad de conocer lo que es, el análisis trascendental que nosotros estamos en capacidad de efectuar sólo puede concernir a la objetividad constituida, y siempre se tendrá que ver con un *diverso* tal como la unidad sintética se lo apropia integralmente. Seguros de esto, no podemos recusar el proyecto de Maïmon. No hay (literalmente) *lugar* para buscar una respuesta a las cuestiones que plantea: eso sería, absurdamente, salir del único terreno de investigación del que disponemos. ¿Cómo se podría mostrar, por ejemplo, que la cosa en sí resulta de una ilusión? Para esto habría que tomar sobre la naturaleza de nuestro conocimiento un vuelo

1.- M. Gueroult, *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, p. 60.

2.- E. Kant, Carta a Marcus Herz del 18 de mayo de 1789, trad. J. Rivelaygue, Pleiade II, p. 840-841.

al que nada nos autoriza¹. Lo que permite, en suma, oponer a Maïmon un fin de no-recepción, son las condiciones a las cuales debe conformarse el “campo trascendental” para simplemente ser concebible -pero concebible ¿por quién? Pregunta Maïmon. Concebible por el “sujeto finito”, al cual se le concede así el derecho de juzgar en última instancia acerca de la economía del conocer. Ahora bien, ¿por qué deberíamos tener por infalible a ese sujeto “representativo” finito? ¿Por qué la filosofía estaría obligada a tomar en cuenta los dogmas de la “finitud positiva”, a inclinarse frente a los “hechos” pretendidamente intransgredibles que le son, de esta manera, designados? Es porque Kant toma ese partido que se contenta, finalmente, con tan poco, para pretender que ha establecido la objetividad de las síntesis. Así, cuando el matemático (kantiano) muestra *por construcción* del concepto que es imposible pensar *este* ser sin *esta* propiedad, se satisface, mirándolo bien, con un *acta* y deja escapar la necesidad intrínseca de la relación. -No es que Maïmon proponga volver al “dogmatismo” como lo aseguran los kantianos para pasar más fácilmente a sus objeciones². El piensa simplemente que la racionalidad propia de lo sintético *a priori* está lejos de haber sido determinada en la Crítica, y que su validez objetiva no ha sido verdaderamente legitimada. En una palabra, Hume todavía no ha sido reducido al silencio.

No es la nostalgia del “dogmatismo” pre-kantiano lo que anima a Maïmon, sino la preocupación de estar rigurosamente en regla con la exigencia de legitimación. Rigurosamente, es decir de manera que el principio sea “situado exactamente al nivel” de lo que está por fundar, y que impide, en consecuencia, recurrir a criterios *extrínsecos* -como la *construcción* en matemáticas, o la referencia a este elemento contingente que es la *experiencia posible*. Es lo que subraya Gueroult comentando uno de los ejemplos favoritos de Maïmon -que Deleuze analizará a su vez³: “La línea recta es el más corto camino de un punto a otro”;

“La construcción nos muestra que la línea recta es el más corto camino entre dos puntos, no lo que hace que ella sea el más corto camino. Hay que preguntarse cuál es ese algo que hace el más corto camino, cómo se llega a esta proposición, y de dónde saca su necesidad intrínseca.”⁴.

Para quien mira las proposiciones matemáticas, el fundamento *a priori* de la síntesis será el principio de determinabilidad: “no de determinación sin determinable, y no recíprocamente”. Principio verdaderamente genético, añade Gueroult, “puesto que nos permite captar la condición, y aún la razón de la construcción”⁵.

Si a Deleuze le parece bien, finalmente, reemplazar el concepto de *trascendental*, el impulso maïmoniano está ahí y, sin duda, lo suficiente. He aquí una búsqueda, de sello kantiano, que pretende menos *completar* la *Crítica* (lo que, en parte, podría explicar el tono bastante cortés de la “respuesta” de Kant) que mostrarse, simplemente, más altanero en cuanto a los operadores utilizados (las “condiciones de posibilidad”) y en

1.- Un vuelo al cual Kant mismo terminará por ariesgarse en los extraordinarios & 76 y 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Ver sobre este punto la Presentación del *Essais* por J.-B. Scherer: “La *Auseinandersetzung* de Maïmon con la *Crítica de la razón pura* sólo puede formularse verdaderamente en términos de la meditación que Kant desarrolla en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Maïmon se anticipa, por así decirlo, sobre el pensamiento de Kant captando de entrada y con una admirable seguridad el nodo mismo de la filosofía crítica [...] el problema de la mediación de lo universal y de lo particular” (S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, Presentación, p. 20).

2.- Deleuze se levanta contra ese prejuicio dirigido a Maïmon: *El pliegue. Leibniz y el barroco*, p. 118; *Diferencia y repetición*, p. 249.

3.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 226.

4.- M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, p. 39; -S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, pp. 67, 69.

5.- M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, p. 44.

cuanto a las restricciones “finalistas” a las que el maestro se acomodaba en sus riesgos y peligros. Maïmon no se jactaba de “subvertir”: comienza, quizá, a “pervertir”. Cuando Deleuze da acta a “la filosofía trascendental” de haber descubierto “la producción genética del sentido”¹, es al kantismo remodelado al que mira -o transformado, si se quiere. Pero se trata de una “transformación fundamental”², no sólo porque nos libera de los prejuicios antropológicos que parasitan la *Crítica* y, en particular, de la dualidad, inaugural, del concepto y la intuición. ¿Qué permanece, en verdad, del “kantismo” que nos es familiar, una vez que esa gran división es reducida a una apariencia, que sería debida al estilo propio de nuestra “finitud”³? Esa “transformación” basta, sin duda, para volver irreconocible el espíritu de una obra por encima de cualquier cuidado por señalar las divergencias y trazar las fronteras. Entre la pasión kantiana de la separación y la ambición genética, la divergencia es manifiesta. Es tal que, Maïmon nos obliga a abordar de frente la cuestión siguiente, que la *Crítica* más que resolver, elude:

“¿Cómo, en efecto, el entendimiento puede someter a su poder (a sus reglas) lo que no está en su poder (los objetos dados)? Si seguimos el sistema de Kant según el cual la sensibilidad y el entendimiento son dos fuentes de hecho distintas de nuestro conocimiento, la cuestión, como lo he mostrado, es insoluble.”⁴

Y Maïmon logra poner a los kantianos en apuros, cada vez que los conmina a encontrar una armonía que no sea “exterior” entre términos planteados como heterogéneos: es como si el “Deus ex machina” se vengara de un sistema que rastrea continuamente en los otros, mientras que tendría necesidad de ser el primero... Hasta que punto Deleuze es sensible a este cuestionamiento de la *tópica* kantiana, lo vemos, para no tomar más que un ejemplo, en la crítica a la que somete al esquematismo de las categorías. Acepta que un concepto en general sólo puede estar especificado y dividido por los “agentes de determinación” que llegan a ejercer este “arte escondido en las profundidades del alma”. “Sin ellos, permaneceríamos siempre en la pregunta que Aristóteles elevaba contra la división platónica: ¿y de dónde vienen las mitades [...]?”⁵, pero añade: “...simplemente el esquema (kantiano) no da cuenta de esta potencia *con la cual* actúa.” Es que el dispositivo del condicionamiento le impide jugar un papel actuando de *principio*. “Exterior al concepto, sin embargo, no se ve como puede asegurar la armonía del entendimiento y de la sensibilidad, puesto que no tiene de donde, él mismo, asegurar su propia armonía con el concepto del entendimiento, sin recurrir a un milagro”⁶. Esta lectura es ejemplar de un comentario, como siempre, tan riguroso como desconcertante⁷. A este precursor de los sistemas post-kantianos, Salomon Maïmon, que es el primero en poner en cuestión la dudosa humildad de la “finitud” kantiana, lo vemos ahora requerido por una tarea igualmente inesperada: abrir los arcanos de lo “sub-representativo” introduciendo “lo inconsciente diferencial”, y mostrar, al mismo tiempo, que “la instancia trascendental” no debe ser fatalmente “reducida

1.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 128.

2.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 224.

3.- “Kant afirma que la sensibilidad y el entendimiento son dos poderes de hecho distintos. Yo sostengo, al contrario, que si bien en nosotros es tentador representarlos como dos poderes distintos, un ser pensante infinito debe pensarlos como una sola y misma facultad (*Kraft*), y que la sensibilidad en nosotros es un entendimiento incompleto [...]” (S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, p. 128).

4.- S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, pp. 55-56.

5.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 281.

6.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, loc. cit.

7.- Mediremos aún mejor, a la vez la audacia y el extremo rigor de esta lectura de Maïmon por Deleuze cuando leemos conjuntamente el bello estudio de Martial Gueroult (*La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*) al cual se refiere Deleuze frecuentemente, y que está dirigido, aún sin decirlo, a otro espíritu.

a un simple condicionamiento”. Aprendemos a disociar la investigación trascendental de los prejuicios que, aún en Kant (sobre todo en Kant), bloqueaban su curso y la desviaban de ser una génesis. Leamos a Maïmon. “El genio de Maïmon, es mostrar hasta donde el punto de vista del condicionamiento es insuficiente para una filosofía trascendental [...]”¹

Preguntémosnos ahora, siempre guiados por la investigación de Deleuze, por qué Kant confiaba así en la figura del *condicionamiento* -y volvamos a los reproches que dirigían los kantianos al “neo-dogmático” Maïmon. El ha restaurado, dicen, la dualidad de las condiciones de conocimiento y de las condiciones de existencia. Y, es un hecho que, el inconsciente maïmoniano arruina la asimilación -solemnemente proclamada en la *Crítica*- de las condiciones de la *experiencia* posible y de las condiciones de los *objetos* de la experiencia. Pero ¿qué hay ahí, pregunta Deleuze, de reprehensible?². Qué el “objeto” ya no sea algo reconocible e identificable de parte a parte por el entendimiento, eso es, más bien, un adquirido de la génesis diferencial. La empresa de Maïmon debe entonces incitarnos a reexaminar esta clave de bóveda del kantismo que es la asimilación de las condiciones de las dos series, es decir el principio supremo de los juicios sintéticos: “*Cualquier* objeto está sometido a las condiciones necesarias de la experiencia posible”³. Tesis seguramente central de la *primera Crítica*: gracias a ella se legitima el “hecho” (impugnado como tal por Maïmon) del “juicio de experiencia”, y nos es dada una garantía contra cualquier falla en ese encadenamiento sistemático de las percepciones según las reglas, que constituye la *experiencia posible*. Nos es dada la garantía de que lo diverso con lo que nos la tenemos que ver, sólo puede prestarse a la empresa de la unidad de la apercepción; que la “objetividad” está tallada a la medida de nuestro saber. Si no fuese así, ¿cómo conservaría un sentido aún la palabra *conocimiento*?⁴

Tanto como decir que sería vano pretender legitimar el conocimiento *a priori* si no se supone una *semejanza mínima* entre la naturaleza del objeto y la disposición de conocer. Es por lo que Kant anota, en la analogía copernicana del segundo Prefacio, que la nueva regulación propuesta (e imitada de Copérnico) tiene la ventaja, de entrada, de hacer al menos concebible el conocimiento *a priori*: “[...] que si, al contrario, el objeto (como objeto de los sentidos) se regula sobre la naturaleza de nuestra facultad de intuición, en cambio yo puedo representarme perfectamente la posibilidad (de un conocimiento *a priori*) [...]”⁵. Que se le conceda una concordancia de funcionamiento entre objeto y conocer, condicionado y condición, y se comprenda por lo menos que no hay nada arbitrario en interrogarse sobre el mecanismo del conocimiento *a priori*. Al contrario, el inconsciente diferencial de Maïmon, justamente porque separa esta clausula de *semejanza*, parece dejarnos sin recursos para efectuar una fundación trascendental.

De todos modos, cuidémonos aquí de la palabra “semejanza”. El “reglaje” (*richten sich*) del que habla Kant no evoca ciertamente una semejanza como la de la copia al modelo, sino una afinidad de funcionamiento de los dos lados tal que la representación se encontrará siempre de golpe sobre ... “en tierra del conocimiento”. Deleuze llama la atención en muchas oportunidades sobre esta significación más amplia de la “semejanza”⁶ -y principalmente cuando subraya la originalidad de la génesis de lo percibido según

1.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 224.

2.- Id., *Ibid*, p. 229.

3.- E. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pléiade I, p. 898.

4.- Si la unidad de la síntesis según los conceptos empíricos no se funda sobre un principio trascendental de la unidad, “sería posible que una muchedumbre de fenómenos llenara nuestra alma sin que pudiera nunca resultar una experiencia. Pero entonces se desvanecería también toda relación del conocimiento y de los objetos, puesto que le haría falta el lazo, según las leyes universales y necesarias, [...] (E. Kant, *Crítica de la razón pura*, 1era edición., Pléiade, p. 1414.)

5.- E. Kant, *Crítica de la razón pura*, segundo Prefacio, p. 740.

6.- Recordemos el análisis de la ilusión, que proviene de la subordinación de la diferencia a la semejanza, y que no caracteriza ya al “sentido común”, sino al “buen sentido” (G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 342).

Leibniz. Aún si las cualidades sensibles ya no son para Leibniz, como para Descartes, simples signos arbitrarios, no debe pensarse que habría en ellas como un núcleo de semejanza *con el objeto extenso*. Es en otra cosa que semeja un color o un dolor: la materia en lo extenso, las vibraciones en el movimiento. Pero encontramos en él sobre todo que el sentido de la *semejanza*, en ese punto, pivota.

“Sobre todo, es el sentido de la semejanza el que cambia: la semejanza se juzga en lo semejante, no de lo semejado. Que lo percibido semeje a la materia, hace que la materia sea necesariamente producida conforme a esta relación, y no que esta relación sea conforme a un modelo pre-existente. O más bien, es la relación de semejanza, es lo semejante lo que es, el mismo, modelo, y que impone a la materia ser lo que semeja.”¹

Exactamente aquí, a favor de esta mutación de sentido de la “semejanza”, se inicia la idea de *condicionamiento trascendental* que la *Crítica* llevará a su pleno desarrollo. Y esta connivencia entre la fundación sobre el modo del condicionamiento y la prioridad dada a la exigencia de “semejanza” es, según Deleuze, un trazo decisivo para el marcaje de lo “trascendental” del que Kant ha adquirido los derechos autorales. El privilegio dado a la fundación-condicionamiento viene de que aquella preserva inmediatamente la homogeneidad mínima del fundamento y de lo fundado. A la inversa, Maïmon, por el hecho de abandonar el principio supremo de los juicios sintéticos, desbroza la vía a *otra* empresa de fundación tal que las síntesis trascendentales ya no serán *calcadas* sobre las síntesis psicológicas, y que ya no corremos el riesgo de hacer pasar por *fundamento* a un híbrido de empírico y de trascendental².

Señalemos que no es ya, en absoluto, cuestión, en una aproximación de este tipo, de censurar el “idealismo” o el “intelectualismo” de Kant, sino solamente determinar lo más exhaustivamente posible la opción que él ya había *tomado* sobre la operación de fundación. Así no sirve de nada colocarse en posición de *objetador* con relación a la argumentación o la “tesis” kantiana, puesto que se trata simplemente de mostrar el *estrechamiento* que hace sufrir Kant, y a que conceptos claves se les impondrá este sentido por mucho tiempo. Y vale más, para este fin, llamar la atención sobre los micro-procedimientos que le sirvieron para hacer de la transcripción representativa de lo trascendental la forma canónica de aquel³. “Recomprender” a Kant, bajo este ángulo, consistirá primero en auscultar su texto de manera que no se deje pasar ningún “eso-va-de-si”, que consagra la prioridad dada permanentemente, y subrepticamente, a la exigencia de Semejanza.

Ahora bien, es extremadamente difícil separar todas las formas que puede tomar este primado hipócrita de la Semejanza. Podemos hacernos una idea de esta dificultad siguiendo a Deleuze en los verdaderos “ejercicios prácticos” que propone en *Diferencia y repetición* volviendo a trazar el muy lento declive del modelo de Semejanza en morfogénesis, y los esfuerzos que lleva en sí la lectura diferencial, en términos de intensidad⁴.

1.- Gilles Deleuze, *El pliegue, Leibniz y el barroco*, p. 128.

2.- En su *Deleuze, une philosophie de l'événement*, F. Zourabichvili saca a luz la importancia del *calco*, como concepto deleuziano que será tematizado en *Mil Mesetas*.

3.- Michel Foucault, en su artículo *Theatrum Philosophicum*, subraya el carácter literalmente *no subversivo* de la lectura de ciertos autores, que es característica de Deleuze: “Subvertir el platonismo, es tomarlo desde lo alto (distancia vertical de la ironía) y retomarlos en su origen. Pervertir el platonismo es ir hasta su extremo detalle, [...] es descubrir [...] el descentramiento que ha operado para recentrarse alrededor del Modelo, de la Idea y de lo Mismo; es descentrarse con relación a él para jugar (como en toda perversión) con las superficies al lado. La ironía se eleva y subvierte; el humor se deja caer y pervierte [...]”. (M. Foucault, *Dichos y escritos*, París, Gallimard, 1994, t. II, p. 78).

4.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 319 y sgs.

“La especie *no se parece* a las relaciones diferenciales que se actualizan en ella; las partes orgánicas *no semejan* los puntos extraordinarios correspondientes a esas relaciones. La especie y las partes *no se parecen* a las intensidades que las determinan”¹.

En vez de seguir la diferenciación *específica* y la diferenciación en partes *orgánicas*, se opera ahora en un campo intensivo en el cual es la *individuación* la que comanda el dinamismo organizador. Pero ¿la parte es, por tanto, ganada? ¿Estamos ahora al abrigo del sortilegio de la Semejanza? No todavía.

“[El campo de individuación comprendido así] parece ser *el mismo* para una especie dada, y variar en intensidad de una especie a otra. Parece, entonces, depender de la especie y de la especificación, y remitirnos todavía a los diferentes *alcances para el individuo*, no a las diferencias *individuales*”².

Se requiere un paso más para romper el grillete que asegura siempre la presencia de la Semejanza: pensar el campo de individuación de tal manera que nada en él suscite la formación de las ideas (especies, géneros, cualidades, extensiones) o de las reparticiones que salvaguardan la prioridad de la Semejanza. La palabra “diferenciación”³ -con una *t*- designa precisamente una operación creadora de diferencias tales que ya no son, ciertamente, transcribibles en la imaginaria de la representación. La presencia de diferenciaciones es perfectamente conciliable con un estado que, representativamente hablando, es de indiferenciación. Entonces se ha logrado encontrar *otro* punto de vista, distinto de aquel al que nos confinaba la Representación. Pero, ¿cómo acceder a este punto de vista? O aún, ¿qué suerte de radioscopia nos permitirá disociar un concepto de sus adherencias representativas?

A falta de un tratado del método, sólo podemos darnos otra muestra de ese procedimiento deleuziano: tiene la ventaja de reconducirnos directamente a lo “trascendental” kantiano. -En el campo de la individuación así transformado, sólo hay diferencias individuales (el principio de los indiscernibles es soberano), o aún de las “relaciones diferenciales” expuestas por las intensidades. ¿Cómo figurarse estas “relaciones diferenciales”? Una página -notable desde todo punto de vista- del *Pliegue* nos parece esclareciente en este aspecto: aquella en la cual Deleuze se arriesga a tomar la contra-corriente de los comentaristas que señalaron una incompatibilidad profunda entre el *principio de los indiscernibles* (la diferencia entre dos individuos debe ser interna e irreductible) y la *ley de continuidad* (esta diferencia debe desvanecerse y tender a 0). Esta pseudo-contradicción, responde Deleuze, es simplemente debida al uso representativo que se hace de los conceptos. En realidad, la continuidad leibniziana no hace desvanecer la diferencia, al menos no cualquier “diferencia”: “[...] lo que se desvanece, es simplemente todo el valor asignable de los términos de una relación, en provecho de su razón interna que constituye precisamente la diferencia [...] la diferencia ya no está entre el movimiento y el reposo, sino en la pura variabilidad de la velocidad.”⁴. En suma, lo que hace desaparecer la continuidad, es la diferencia tal como está normalizada por los amigos de la Semejanza (y no tal como la concibe Leibniz, en este caso): “extrínseca y sensible”⁵.

1.- Id., *Ibid*, p. 323. El subrayado es nuestro.

2.- Id., *Ibid*, p. 324. El subrayado es nuestro.

3.- Diferent/ciación: “La *t* y la *c* son el rasgo distintivo y la relación fonológica de la diferencia como tal [...] siendo la una imagen virtual y la otra imagen actual. Mitades desiguales e impares.”, G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.339. (N. de T.)

4.- G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, p. 88.

5.- Esta opción es manifiesta en Kant -y es ella, principalmente, la que domina su interpretación de la “paradoja de los objetos simétricos” y le impide reconocer el origen intensivo. “En los cuerpos enentiomorfos, Kant reconoce exactamente una *diferencia interna*; pero, no siendo conceptual, sólo podía, según él, relacionársela con una *relación exterior* con lo extenso por completo en tanto que tamaño extensivo.” Pero, el espacio como intuición pura, ¿es un tamaño extensivo? “Kant define todas las

Lo que deja subsistir, al contrario, es la “diferencia intrínseca, inteligible”, la que no está necesariamente señalizada por una demarcación intuitiva -la misma, precisamente, que está en juego en el principio de los indiscernibles. Pero lo “representativo” no sueña con disociar esos planos: un régimen de representación, se entiende que sólo podría tener “diferencia” articulable a la semejanza y, en consecuencia, siempre figurable en la intuición. Es en este espíritu que Kant reprocha a Leibniz el haber extendido a lo sensible la jurisdicción del principio de los indiscernibles, mientras que aquél no es (no sería) válido más que para las cosas en sí. A esto un leibniziano podría responder que es precisamente la *separación* instaurada entre sensible e inteligible la que engendra esta “contradicción” entre continuidad e indiscernibles. Por lo pronto, es Leibniz quien nos inclina a sacudirnos del yugo de la Representación y a evadirnos del “pensamiento único” al cual nos somete. -Suprimimos el corte kantiano entre “los dos mundos”: que daba plena soberanía al pensamiento orientado sobre la exigencia de la Semejanza, como lo muestra, justamente, la cuestión del estatuto de los indiscernibles. Dejemos de “imaginar” una Diferencia que únicamente tenga sentido con relación a un diverso compuesto de elementos separados. Habremos comenzado, entonces, a hacer la separación entre la investigación trascendental y la “imagen” con la cual la *Crítica* la confundía- y sospechamos que la “revolución copernicana” no tiene nada de *seísmo*, puesto que consolida como nunca la prioridad dada a la exigencia de Semejanza, hasta volver inconcebible un pensamiento que rehusaría esta obediencia.

¿*Subversión* de la *Crítica*? El juicio sería sumario, pues, si la aproximación deleuziana es iconoclasta, es ante todo con relación a una vulgata “kantiana” que asimila muy naturalmente lo trascendental a un sistema de bloqueo, como si la vocación incuestionable de lo que debía ser una libre investigación sobre la formación del sentido fuese a garantizar la infalibilidad de las reglas a las cuales están sometidas nuestras síntesis empíricas (desde que aquellas mismas son constitutivas del “fenómeno”). Con “la imagen de lo trascendental”, en efecto, no hay temor de que alguna vez sean puestas en jaque las constancias a las cuales se ha habituado nuestra imaginación empírica: como la legislación del fenómeno está hecha para responder a esta demanda de seguridad, nosotros estamos seguros que “el cinabrio ahora rojo, ahora negro, ahora pesado” es una *suposición absurda*¹. Ya Linneo no tenía porque dudar de que los vegetales y los minerales pudieran en algún punto hurtarse a la clasificación: el principio trascendental de la facultad de juzgar garantiza que la naturaleza, de arriba a abajo, está consagrada “a la constitución de un sistema lógico de su diversidad”, y que ningún Genio Maligno hará fracasar esta sistemática². Frente a esta tranquila seguridad, vale la pena plantear la pregunta: ¿no se nos dará la oportunidad? Y ¿no ha habido sustitución de conceptos? ¿es un asunto de lo trascendental o de su imagen?

Si ha habido “desnaturalización”, poseemos ahora dos puntos de referencia para juzgarlo: 1) el axioma subrepticio de la semejanza de la condición con lo condicionado; 2) la aceptación, que es una secuela, de la figura del condicionamiento (con su corolario: el rechazo de la génesis). A esos dos momentos hay que acogerse -no a la “finitud” o al “sujeto” o a cualquier otro macro-concepto sobre los cuales se ha intentado en primer lugar el comentario. Deleuze prefiere remontarse a las “elecciones” que impusieron en el autor el marcar originalmente este tipo de conceptos: así, es el análisis del prejuicio de la Semejanza el que deberá dar cuenta de la amalgama entre investigación trascendental y filosofía de la conciencia.

intuiciones como cantidades extensivas, es decir, tal que la representación de las partes hace posible y precede la representación del todo. Pero el espacio y el tiempo no se presentan como son representados. Al contrario, la representación del todo es la que funda la posibilidad de las partes, siendo estas sólo virtuales y actualizándose sólo en los valores determinados de la intuición empírica. Lo que es extensivo es la intuición empírica”. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 298.

1.- Ver, G Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 189.

2.- E. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, primera introducción, &5, Trad. Delamare, Pléiade II, pp. 863-870.

“No podemos concebir la condición a imagen de lo condicionado; purgar el campo trascendental de *cualquier semejanza* sigue siendo la tarea de una filosofía que no quiere caer en las trampas de la conciencia o del cogito.”¹

¿Es necesario, no obstante, hablar de *prejuicio*? La palabra tiene el riesgo de sugerir que al autor simplemente le ha faltado vigilancia crítica sobre tal o cual punto, y tomar así por un “error” puntual lo que es el efecto de la pertenencia a la Representación, la cual es comprendida por Deleuze, cuando describe la formación, como un sistema en el cual la *coherencia* misma aboca a la elección cualquier programa de fundación. Para convencerse de esto, basta con ascender, en la rejilla de la Representación, por una de las vías que conduce a esta falsificación de “fundación” que es lo “trascendental” kantiano.

Uno de los trazos dominantes de la Representación, lo sabemos, es el total desconocimiento de lo que es la *problemática*: ciega a la diferencia de naturaleza entre lo problemático y lo proposicional, lo “representativo” sólo puede concebir lo que llama “problema” a partir de su resolubilidad, como si el *tema* problemático se redujese a la sombra que ya proyecta la *tesis* (proposicional) que, dentro de poco, le dará “respuesta”². En la crítica Deleuziana, esta *futilización de lo problemático* operada por la Representación es una encrucijada mayor donde nacen tres temas, que se encuentran así en resonancia:

1) La heterogeneidad, repitámoslo, de lo problemático y de lo proposicional: “Nunca el problema se parece a las proposiciones que subsume, ni a las relaciones que engendra en la proposición; *no es* proposicional, aún si no existe fuera de las proposiciones que lo expresan”³.

2) El rechazo de un método genético: si, de entrada, se desnaturaliza el problema pensándolo en la imagen de las proposiciones que el subsume, esta decisión, seguramente, vuelve vana cualquier curiosidad relativa a la manera en que *engendraría* esas proposiciones por un trabajo sobre sí mismo. La Deducción kantiana no tiene nada de una derivación.

3) La validez del principio de una semejanza entre lo condicionado y la condición -que está implicada en la expresión misma de “condición de posibilidad”. Se piensa el problema como “la forma de posibilidad de las proposiciones correspondientes”. Ahora bien, “en tanto que se defina el problema por su *solubilidad* se confunde el sentido y la significación, y se concibe la condición sólo a imagen de lo condicionado.”⁴

¿Hay aquí, sin embargo, lugar para hablar de una “elección” de la fundación en el regimen representativo? Parece que nada nos da el derecho: simplemente hemos confrontado hasta aquí los presupuestos de Kant con los problemas y con los conceptos que construye Deleuze, dejando tanto al uno y como al otro en el aislamiento propio de los pensadores.

“Cuando un filósofo critica a otro, es a partir de problemas y sobre un plano que no eran los del otro, y que hacen fundir los antiguos conceptos como se puede fundir un cañon para extraer nuevas armas. Nunca se está sobre el mismo plano”⁵.

1.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 149. Subrayado nuestro.

2.- Sobre el papel central jugado por esta utilización de la problemática en la crítica deleuziana de la filosofía, ver G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 254-255. No es “ilegítimo resumir el movimiento de la filosofía... de Platón a Fichte o a Hegel pasando por Descartes” como un camino de lo hipotético a lo apodíctico. “Si nosotros decimos: el movimiento no va de lo hipotético a lo apodíctico, sino de lo problemático a la pregunta, parece en primera instancia que la diferencia es muy pobre [...]. Sin embargo entre esas formulas hay un abismo”, ver las páginas de F. Zourabichvili sobre la *problemática* en Deleuze (F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, París, PUF, 1994, pp. 25-33, 48-60).

3.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 147.

4.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, lug. cit.

5.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 32-33.

No obstante, la refutación “dialéctica” permanece posible entre esos no-beligerantes de principio. Y, en esta ocasión, *Lógica del sentido* da una muestra que nos contentaremos, por falta de tiempo, con sobrevolar. La metodología de Deleuze le impide tomar una posición de objetador o de “challenger” con relación a la *Crítica*, pero no de revelar los signos que han sido la “traición” de lo trascendental. Dar “la forma personal de un Yo, de una unidad sintética de apercepción” al campo trascendental, es restringirlo arbitrariamente, como lo había previsto Sartre en la *Trascendencia del ego* -pero sin llegar a abandonar “la forma de una conciencia”¹. Ahora bien, mientras no se salte ese paso, se permanece forzosamente preso en la trampa de la semejanza entre el fundamento y lo fundado. Y esa trampa se tiende bajo dos formas -según que se *admite una génesis*, en la que la Representación se dispone, no obstante, para conservar el control (Husserl), o que *se rehúsa la génesis* para poner en su lugar el sistema del condicionamiento (Kant contra Maïmon). Permanezcamos en este segundo caso de figura, y en la elección que parece sancionarla bajo la forma de un *círculo* en el que cae la argumentación. De una parte, las categorías sólo son reconocibles como conceptos *a priori si la experiencia posible (en su contingencia) es presupuesta* -y, en esa medida, no tienen más necesidad que la hipotética. De otra parte, los Principios del Entendimiento, aún si deben ser probados, no merecen menos el nombre de “principios”, puesto que *ellos vuelven posible esta forma de experiencia* (sin la presencia de la cual ellos no podrían ser autenticados)². ¿En esta presuposición recíproca del fundamento y de lo fundado, que remiten sin fin el uno al otro, no es manifiesto el bloqueo que implica la Representación de lo trascendental?

“¿El carácter más general del fundamento, acaso no es que el círculo que organiza es también el círculo vicioso de la *prueba*, prueba en la que la representación debe probar lo que la prueba, como todavía en Kant la posibilidad de la experiencia sirve de prueba a su propia prueba?”³

Este no es el lugar para introducirnos en el análisis que hace Deleuze de la noción de “fundación” y en la crítica que propone de la figura “*hypothesis/anupotheton*”. Ese tema sólo nos interesa aquí como refutación, y porque permite evocar la última línea posible de resistencia que puede aún ofrecer el pensamiento representativo, aún después de que ese argumento lo ha puesto en apuros. -Suponiendo que esté -¡por una vez!- en situación de “diálogo”. Aunque lo “representativo” habría sido estremecido por los análisis sucesivos que hemos evocado, y que someten a un nuevo enfoque *su* concepción de lo “trascendental”, estaría aún a la altura de rehusarse a rendir las armas. A la manera de Kant frente a Maïmon, todavía tiene una instancia de reserva que consiste en acorrallar a su adversario en una posición “dogmática” o, más exactamente, colocarlo frente a una alternativa que será, piensa, ruinosa para él. ¿Entre el discurso de las condiciones de posibilidad y el retorno a las esencias y a los decretos de Dios, en una palabra entre lo “trascendental” y la Metafísica de el Ecole, no hay elección? *Es lo uno o es lo otro...*

Pero, ¿esa elección es ineluctable? Deleuze piensa que no. O mejor, sólo parece ineluctable para la mirada de quienes dan crédito a una alternativa en la que la “filosofía trascendental”, tanto como la Metafísica, no tienen ningún medio de sustraerse. ¿Cuál es, entonces, esa elección “decisiva”?

1.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 128.

2.- Ver E. Kant, *Crítica de la razón pura*, teoría trascendental del método, Pléiade I, pp. 1315-1316.

3.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 351.

“[...] *o bien* un fondo indiferenciado, sin fondo, no-ser informe *-o bien* un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de este Ser o de esta Forma, sólo tendrán el caos [...]”¹

La advertencia de Deleuze es aquí particularmente insistente: lo que no impugna la extensión de esta sumatoria tendrá su destino trazado por completo. Una vez acepta este emplazamiento, deberá optar por el segundo término (a menos de querer entregarse a una provocación nihilista), y entonces sólo podrá elegir entre el Individuo supremo completamente determinado (el Dios de la Metafísica tal como lo representa con justo título el Ideal trascendental) o la instancia “trascendental” constitutiva de la posibilidad de la experiencia, que tendrá siempre en definitiva, sean las que sean las precauciones tomadas, la forma de un Yo. O bien un Individuo “coextensivo al ser” o bien un Yo “coextensivo a la representación”².

Siendo la apuesta de esta talla, vale la pena examinar muy cuidadosamente la pertinencia de esta alternativa. - Arriesguemos el énfasis para ser breves: ¿sería completamente exagerado decir que la obra de Deleuze está destinada a volver inaceptable esta alternativa? ¿no es ese precisamente el objeto de su búsqueda?

“Nosotros buscamos determinar un campo trascendental impersonal y pre-individual, que no se parece a los campos empíricos correspondientes y que no se confunde, sin embargo, con una profundidad indiferenciada”³

Engancharse a un “campo trascendental” individual o personal, es *echar el cerrojo* arbitrariamente bajo el color del *legitimar* . Y sólo se toma partido por este cuando ha respondido, subrepticamente por la afirmación a la pregunta planteada por Deleuze (pero retóricamente): “[un campo trascendental] ni individual ni personal... ¿Es decir que es un sin-fondo sin figura ni diferencia, abismo esquizofrénico?” nuestros hábitos representativos nos llevan a responder Si. Y de esos hábitos fueron víctimas quienes creyeron escuchar “el gruñido del sin-fondo”, remontándose hasta “el abismo indiferenciado”, pero presentándolo como impersonal y extraño a la individuación, y volviéndose así “cómplices objetivos” de quienes estigmatizan su “irracionalismo” (con, quizá, la secreta satisfacción de encontrar en él el perfecto negativo de su “racionalismo”)⁴. Si uno se refugia en lo trascendental de tipo kantiano o si no llega a evadirse de este, es porque “uno no sale de la alternativa impuesta por la filosofía trascendental tanto como por la Metafísica: fuera de la persona o del individuo, usted no *distinguirá* nada [...]”⁵.

He aquí un buen test para medir la obediencia a la Representación: ser capaz de pensar la *singularidad* fuera de los modelos del Yo y, corolariamente, estar convencido de que más allá del Yo comienza el Caos, el Desorden absoluto. Muchos se satisfacen con esta posición. Y, para estos, es un poco como si Bergson no hubiese nunca disuelto “la idea de desorden”, o como si Nietzsche no hubiese terminado por pretender, contra Schopenhauer, pensar la individuación separándola del principio apolíneo que había confiscado abusivamente el sentido. - “¿Quién? ¿Bergson y Nietzsche devenidos intercesores de lo trascendental auténtico?” -Si, al menos en la medida en que ellos nos hacen sospechar que el Yo no es simplemente la figura insuperable de la *individuación* . “Lo insuperable, es la individuación misma. Más allá del yo están,

1.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 129. Sobre las diversas formas de “lucha contra el Caos”, ver G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 189-196.

2.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 129.

3.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 124.

4.- Id., *Ibid*, p. 130- Ver *Diferencia y repetición*, pp. 332, 340.

5.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, *lug. cit.*

no lo impersonal, sino el individuo y sus factores, la individuación y sus campos, la individualidad y sus singularidades pre-individuales”¹. Si uno no se compromete en esta vía, continuará haciéndose una idea *apresurada* de lo que es el “desorden”, y lo trascendental (o más bien su “imagen”); tendrá que, inevitablemente, como primera función, detener la fantasmática amenaza que así se ha forjado. A la inversa, para Deleuze es la misma cosa romper con ese “trascendental” asegurado y pensar el *campo trascendental* en el emplazamiento mismo de ese “desorden” (de primera aproximación), contra el cual la *Crítica* consideraba su deber prevenirnos, porque no estaba armada para *concebirlo*.

“Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, pre-individuales, *hollamos al fin el suelo de lo trascendental*.”²

La reacción a esta frase, también, es un test. En tanto que ustedes restrinjan *lo que ustedes llaman* “lo singular” a “estacas” de singularidades, domesticadas, “aprisionadas”, nada hay de extraordinario en que lo “trascendental” *deba* tomar para ustedes la forma de una instancia que esta encargada de conjurar el caos, hacer fracasar a toda costa los malos giros que podría jugarnos el malicioso cinabrio. Nada extraordinario, entonces, si la frase de Deleuze suena para ustedes como una simple provocación...

Faltaría examinar como funciona lo trascendental según este *desplazamiento*. Pero esto implicaría una estudio de la ontología de Deleuze. El objeto de esta exposición era simplemente mostrar, en el ejemplo de lo *trascendental*, lo que ganaba Deleuze al “hacer jugar un concepto contra sí mismo” -y esto tan dialécticamente, como también, entonces, lúdicamente como en el *Parmenides* o el *Sofista*.

1.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 332.

2.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 125. Subrayado nuestro.

Sobre el bergsonismo de Deleuze

Eric Alliez

... Yo creo que es muy abstracto dar cuenta de un pensamiento por lo que uno encuentra en los autores, puesto que sólo se encuentra lo que se usa, y se lo usa por otras razones...

Gilles Deleuze,
Correspondencia privada.

Creo que se corre un gran riesgo al querer reconstituir las influencias que ha sufrido un autor, fundamentándose en las semejanzas exteriores de una doctrina con las otras. Cuando del autor mismo emanan indicaciones precisas, nos permiten encontrar lo que efectivamente ha pasado en su espíritu, nosotros apercibimos frecuentemente que el camino que ha seguido es muy diferente de aquel que nos habría parecido natural suponer.

Henri Bergson, 12 de junio de 1928.

Resumiendo: hay que reconocer que no habría título, a priori, menos deleuziano y menos bergsoniano que este: *Sobre el bergsonismo de Deleuze*. Además de la desconfianza de los dos filósofos por las palabras en “ismo”, también sabemos que “nunca ha habido estrellas dobles en el cielo de la filosofía”: en el orden del “acontecimiento”, “cuando se hace, se hace de una vez por todas”, decía un bergsoniano frecuentemente citado, con o sin comillas, por Deleuze: Charles Péguy¹.

Queda el hecho de que Deleuze es el autor de un libro titulado *El bergsonismo*, y que se ha accedido a este por dos estudios diez años antes, publicados en 1956. El primero titulado sobriamente “Bergson”; el segundo, “La concepción de la diferencia en Bergson”. Que se nos permita formular también nuestra hipótesis de trabajo, permaneciendo muy próximos a esos títulos. *A minima*: se pasa de Bergson al bergsonismo de Deleuze por el otorgamiento de la cuestión de la diferencia como *medio de destrucción* del bergsonismo establecido (que Merleau-Ponty califica de “bergsonismo retrospectivo”) -en su versión más sobria, a la que el viejo Bergson ha podido darle algún crédito: “... arrancando el pensamiento al determinismo científico, él [el bergsonismo / ese bergsonismo enmarcado en el conjunto tomista o derivado de lo absoluto teilhardiano] lo ha orientado *de nuevo* hacia una metafísica espiritualista, y finalmente hacia una nueva accesión a la verdad cristiana” (subrayado mio)². *A maxima*, se tratará de captar

1.- Ch. Péguy, *Cahiers de la Quinzaine*, 3 de febrero de 1907. Y Péguy concluye: “Tales recubrimientos que se podrían señalar o bien no son más que recubrimientos aparentes, o bien no interesan a la metafísica ni a la filosofía”.

2.- Para no ir muy lejos, ver el prólogo a *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits recueillis par A. Beguin et P. Thévenaz*, Neuchâtel, La Baconnière, 1941, p. 8. Y, según una prosa más sostenida, la de Maurice Blondel: “¿La idea misma de movimiento y de obertura no implica una referencia antecedente a una certeza pre-existente, a una perspectiva encuadrada y ulterior, pero que no alcanzaría punto en la vida y en la noche? El viejo adagio: *omnis motus fundatur in immobili et absoluto* no tiene punto

en el *bergsonismo* de Deleuze la heterogénesis en acto del pensamiento deleuziano tanto a nivel del sistema como del método. Es necesario citar a Deleuze:

“... He ‘hecho’, durante mucho tiempo, de la historia de la filosofía (...) Mi manera de zafarme de la época, eso era, creo, concebir la historia de la filosofía como una especie de enclaje o, lo que es lo mismo, de immaculada concepción. Me imaginaba alcanzando la espalda de un autor, para hacerle un hijo monstruoso. Que fuera el suyo era muy importante, porque era necesario que el autor dijera efectivamente lo que yo le hacía decir. Pero también era necesario que el niño fuera monstruoso, porque él necesitaba pasar por todo tipo de descentramientos, deslizamientos, rompimientos, emisiones secretas que me han complacido mucho. *Mi libro sobre Bergson es, para mi, ejemplar en ese género*. Y hoy hay gente que se sorprende y me reprocha el haber escrito sobre Bergson. No saben lo suficiente de historia. No saben lo que Bergson, desde el principio, pudo concentrar de odio en la Universidad francesa (...) A Nietzsche lo he leído tarde y me sacó de todo eso. A él es imposible hacerlo sufrir un tal tratamiento. ¡Niños en las espaldas! Él es quien te los hace...”¹

De esta larga cita, resulta también que nuestra hipótesis, al final, sólo podría sostenerse relativamente por el alcance del descentramiento operado por Deleuze sobre la obra bergsoniana, y respecto a su función constituyente para el pensamiento deleuziano mismo. Al sacar a luz esta génesis “bergsoniana” del “deleuzismo”, comprenderemos en que condiciones el descubrimiento “tardío” de Nietzsche, que iba a alimentar la publicación de *Nietzsche y la filosofía* (1962), había sido como suscitada por los primeros estudios bergsonianos, antes de preñar a su vez *El bergsonismo* (1966). Sucede entonces como si la “gran identidad Spinoza-Nietzsche” hacía la cual “tendía todo”² hubiese sido alimentada por una emisión más secreta compuesta por la “pequeña” identidad Bergson-Nietzsche *que forma la base del triángulo vitalista* que así se constituye:

Spinoza

Bergson

Nietzsche

Lo que nos conduce a señalar también que la pertenencia geológica del pensamiento deleuziano a una cierta filosofía francesa, que toma su punto de partida entre la última filosofía de Maine de Biran y la Memoria de Ravaisson, dará materia a esta identidad “menor”, de origen bergsoniano, donde se juega la gran ruptura con la filosofía de Estado -en provecho de una filosofía de la Vida y del Devenir donde, para evocar a un Bergson en resonancia con Nietzsche y Spinoza, “no hay cosas, sólo acciones”³ (es decir los *impulsos y las construcciones*). Lo que podríamos traducir así: *no hay impresiones, sólo expresiones*.

de significación dominante en la imaginación que se le asigne indebidamente...” (“La philosophie ouverte”, *ob. cit.*, p. 88-89). -retendremos la demostración de Henri Gouhier que señala que la cristología de *Dos fuentes* “elimina la teología” queriéndose “estrictamente filosófica”, ver *Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989, p. 119. Merleau-Ponty, por su parte, había sacado a luz el elemento “pre-cristiano” de esta mística, ver “Bergson se faisant” (*Signes*, Gallimard, 1960, p. 238-9). En que el “partido” (con y sin mayúscula) que había batallado con éxito en vísperas de la Gran Guerra por obtener el colocar a Bergson en el bando de la Iglesia se encuentra como retrospectivamente fundado en su demanda.

1.- G. Deleuze, “Carta a un crítico severo”, *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 14-15; este texto había sido publicado en 1973 -diez años antes de los trabajos sobre el cine donde Deleuze iba a componer un muy extraño bergsonismo cinematográfico...

2.- *ob. cit.* p. 185.

3.- H. Bergson, “La intuición filosófica”, *La evolución creadora*, p. 249 / *Oeuvres*, Éditions du Centenaire, PUF, 1959, p. 705. Como se hace comúnmente, damos siempre esas dos referencias, la primera es la de la última edición del libro por Bergson.

Pero escuchemos a Deleuze:

“La relación de la filosofía con el Estado (...) Viene de (...) Lejos. El pensamiento toma prestada su imagen propiamente filosófica del Estado como bella interioridad sustancial o subjetiva. Inventa un Estado propiamente espiritual, como un Estado absoluto (...) Seguramente también, Bergson ha sido cogido en la historia de la filosofía en Francia; y sin embargo hay algo inasimilable en él y es por eso que ha sido una sacudida, un llamado para todos los oponentes, el objeto de tantos odios, y se trata menos del tema de la duración que de la teoría y la práctica de los devenires de todo tipo y de las multiplicidades coexistentes.”¹

En las anotaciones que siguen, nos consagraremos a discernir este “inasimilable” que *actualiza* de alguna manera el tema de la duración, y que constituirá la *captura* propiamente deleuziana a partir de la cual se vuelve posible “decir algo en nombre propio (...) abriéndose a las multiplicidades”². Para arriesgarse a producir, a hacer “tomar” una filosofía, en el punto de identidad del expresionismo del percepto (la percepción no es una impresión, la percepción es alucinación) y del constructivismo del concepto (el concepto es creación).

Todavía Péguy, en su *Note sur Bergson et la philosophie bergsonienne*: “Una gran filosofía no es aquella en la que no hay nada por retomar. Es aquella que ha tomado algo.”

* * *

Que ese algo haya sido tomado de una imagen bergsoniana del pensamiento, debería ser una evidencia para todo lector de *Diferencia y Repetición* atento al *recentramiento* que condiciona la dimensión crítica de la obra, con esta “potencia intuitiva de negación” que forma la primera expresión de un pensamiento³, y que parece aquí recortar en todos sus puntos la intuición negadora del sentido común puesto en acción por Bergson. Recentramiento del pensamiento sobre una diferencia no pensable en la identidad abstracta del concepto, que libera la filosofía del primado de la identidad en el ser, como en la representación, “al precio de una inversión categórica mas general, según la cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc.”⁴ -es esta *revolución copernicana* la que hace volver los grandes temas bergsonianos a partir de una serie de dualidades en la cual un polo es siempre dinámico e intensivo, mientras que el otro es inevitablemente estático por el hecho de que no es, de entrada, más que la envoltura exterior y el efecto abstracto de la representación del primero.

1.- G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, Nueva edición, Flammarion, 1996 (1977), p. 20-22. Quizá Deleuze pensaba en las líneas de Bergson en una carta a H. M. Kallen, autor de un *William James y Henri Bergson*: “... unidad y multiplicidad distintas no son más que *vistas* tomadas sobre algo que participa de los dos sin ser ni lo uno ni lo otro, y que yo llamo ‘multiplicidad cualitativa’, o ‘multiplicidad de penetración recíproca’, o ‘duración’. *Todo mi esfuerzo desde el día en que empecé a filosofar se ha dirigido sobre esta consideración de una multiplicidad sui generis*, que los filósofos siempre han dejado de lado porque ellos no aperciben de la duración más que su símbolo espacial, *y que es la realidad misma...*” La carta termina evocando una “armonía preestablecida” entre el tema de la “duración” y la “stream of consciousness” jamesmiana (28 de octubre de 1915; retomada en H. Bergson, *Mélanges*, p. 1191-4).

2.- G. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 15-16. Es de hecho sintomático que ese desarrollo sobre el “gusto perverso” que Nietzsche da de “decir cosas simples en su propio nombre” se organiza alrededor de la noción bergsoniana de multiplicidad...

3.- H. Bergson, “La intuición filosófica”, *El pensamiento y lo moviente*, p. 120-121 / p. 1348.

4.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, PUF, 1968, p. 59.

Del que la diferencia esta detrás de algo cuando se capta en su heterogeneidad y en su devenir, Deleuze compartirá con Bergson la idea de que la filosofía es un asunto de precisión *en tanto que* se dedica a determinar las condiciones efectivas de la experiencia real -y no las condiciones genéricas de una experiencia simplemente posible para la representación que proyecta algo (de semejanza) detrás de la diferencia¹... Tanto como decir que de Platón a Hegel, pasando por Kant, *y sobre todo por Kant*, “lo que más le ha faltado a la filosofía es la precisión. Los sistemas filosóficos no están tallados a la medida de la realidad en la que vivimos. Son -concluye Bergson- demasiado anchos para ella.”² Y como no, si, como lo explica Deleuze señalando la oposición de la representación con *una formación de otra naturaleza*, “los conceptos elementales de la representación son las categorías definidas como condiciones de la experiencia posible. Pero son demasiado generales, demasiado amplios para lo real. La red es tan poco tupida que los peces más grandes pasan a través de ella...”³. *Que la metafísica deviene la experiencia misma en una filosofía de la experiencia pura* -ese programa de ajuste de la inmanencia del pensamiento sobre la univocidad del devenir es la de un “empirismo superior” (Deleuze) en el que la “superioridad” no excedería los límites de un “empirismo verdadero” que sólo trabajaría “sobre medidas”, definiendo por esto mismo un “empirismo radical” (Bergson señala su afinidad con el pragmatismo de William James, preconizando “la experiencia integral”). Un empirismo común a Deleuze y a Bergson, que impone un nuevo *estilo* de enunciación filosófica para explorar, en la inmanencia y la univocidad del Ser, los requisitos de un pensamiento de la *realidad de la diferencia*: un estilo donde la intuición rima con la narración, problematización y descripción de los procesos de individuación, fuera de la argumentación. No tememos multiplicar las citas para manifestar esta comunidad de estilo y de escritura. ¿No dando frecuentemente a percibir la frase deleuziana como “una cierta línea ondulante” de la que la variación depende de una potencia de integración que es la de la totalidad viviente, en la especie de una *continuidad heterogénea de interpenetración recíproca*, remitiendo al bergsonismo como a su *centro virtual* de expresión? Y pensamos aquí menos en el “rizoma” que en el problema general de la escritura deleuziana (y deleuze-guattariana) tal como se expone a un doble nivel en *Mil mesetas*⁴:

1/ Son necesarias, absolutamente, expresiones anexactas para describir algo exactamente, quedando dicho que la anexactitud no es solamente una aproximación -al contrario es, escriben Deleuze y Guattari encontrando la formula del bergsonismo, *el paso exacto de lo que se hace*;

2/ Es necesario, absolutamente, investir la “formula mágica” PLURALISMO = MONISMO, *pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero el enemigo necesario, el mueble que permanentemente desplazamos*. ¿Es necesario recordar que nadie mejor que Deleuze ha mostrado, en *El bergsonismo*, que ese marco era por excelencia el de Bergson? Bergson va más allá de la contradicción aparente entre el dualismo de las diferencias de naturaleza y el monismo de la contracción-resorte en el pluralismo de las duraciones tal que compone el monismo del Tiempo en función de la teoría de las multiplicidades virtuales y del principio diferencial de su actualización⁵...

En una palabra, es necesario un método que “haga efectivamente” lo múltiple, todo indica que este método será, para Deleuze, ante todo de inspiración bergsoniana.

1.- Ver G. Deleuze, *ob. cit.*, p. 80: “Son siempre las diferencias las que se parecen, que son análogas, opuestas o idénticas: la diferencia está detrás de algo, pero detrás de la diferencia no hay nada.”

2.- H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Introducción (primera parte), p. 1 / p. 1253.

3.- G. Deleuze, *Ob. cit.* P. 93-4.

4.- G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, 1980, p. 31.

5.- G. Deleuze, *El bergsonismo*, PUF, 1966, Cap. IV y V.

Retomando la carta de Bergson, este método será esencialmente *problemático* en cuanto implica la realidad de su experiencia manifestando la mala voluntad necesaria para “cazar los conceptos hechos” -los conceptos de la representación-, para plantear en nuevos términos los problemas, desposar las articulaciones de lo real y seguir las tendencias en lugar de dejarse guiar por la lógica conservadora que rige el sentido común en cuanto “sufre el problema tal como es planteado por el lenguaje”. De donde se sigue que “conversación se parece mucho a conservación”, y que Bergson tendrá en mediocre estima al *homo loquax* “en el que el pensamiento, cuando piensa, es sólo una reflexión sobre la palabra”, respaldando su comunicación con un conocimiento que ya poseen sus interlocutores; y que opuestamente, para la filosofía, que se ha liberado de la dialéctica natural de las palabras y las cosas, recortadas por el entendimiento en la continuidad de la vida, plantear el problema es *inventar*, y no sólo descubrir, es *crear* en un mismo movimiento la posición de problema y su solución¹. “Y llamo filósofo a aquél que crea la solución, entonces necesariamente única, del problema que ha planteado de nuevo”, con “el sentido nuevo que toman las palabras en la nueva concepción del problema”² y la creación de nuevos conceptos que puede seguirse de esta³. Sin esta inversión del sentido común y esta ruptura con la *doxa* que sostiene el ideal lógico del reconocimiento; sin una *teoría general del problema*, dejando de configurar el pensamiento sobre las proposiciones “sólidas”, supuestas pre-existentes, para plantear el problema como el elemento genético *extra-proposicional* de producción de la verdad; sin esta afirmación de lo problemático como intensidad diferencial de las Ideas mismas en su movimiento de inmanencia irreductible tanto a la Analítica como a la Dialéctica, porque introduce la duración en el pensamiento reconciliando verdad y creación al nivel de los problemas y de los conceptos... -y bien, a falta de este *empirismo especulativo* que es así inducido a investir la oposición de la intuición “diferencial” bergsoniana al análisis del “todo hecho”, y sin la inversión general que implica la *naturaleza, la esencia problemática del ser mismo*, “la famosa revolución copernicana no es nada”⁴.

Ahora bien, si es verdad que esta fórmula de Deleuze, en un capítulo que constituye el corazón respirante de *Diferencia y repetición*: “La imagen del pensamiento”, no se refiere explícitamente a la revolución bergsoniana, es todavía en Bergson que podremos encontrar de alguna manera afirmada la *necesidad* del bergsonismo de Deleuze. En efecto, pregunta aquél, “Estando comprometida así la filosofía, ¿hay posibilidades para que un filósofo encuentre primero o presente lo que encontrará otro filósofo? *La cosa no es simplemente imposible, si ese filósofo comprende igualmente el método filosófico...*”⁵ En ese caso, el método ya no podrá encontrar al tiempo como *un* objeto posible del pensamiento, sino como *el* modo objetivo del Ser-pensamiento, determinando al filósofo a “medir las incidencias de la introducción del tiempo en un problema”⁶ -y al otro filósofo a encontrar la idea generadora del bergsonismo en la especie de una *ontología del devenir*. Dejaremos de lado, aquí, la cuestión de saber si Bergson ha presentado, él mismo, algo de esta experiencia en el contacto con Gabriel Tarde, para notar la resonancia que esta señala con la tesis de la trascendencia de toda filosofía con relación al tiempo *histórico* en el cual

1.- H. Bergson, *ob. cit.*, Introducción (segunda parte): “De la posición de los problemas”. Pensaremos en la crítica de la “metafísica del lenguaje” realizada por Nietzsche; ver en parte, *El crepúsculo de los idolos*, & 5: “El lenguaje, por su origen, se remonta a los tiempos de la forma más rudimentaria de la psicología: tomar conciencia de las condiciones primeras de una metafísica del lenguaje, o, más claramente de la *razón*, es penetrar en una mentalidad groseramente fetichista.”

2.- H. Bergson, *Carta a Fl. Delattre*, diciembre 1935, en *Mélanges*, PUF, 1972., p. 1528.

3.- Ahora bien, pensar en “la idea de que nosotros pudieramos haber creado todas las piezas, para un objeto nuevo, un nuevo concepto, quizá un nuevo método de pensar, nos repugna profundamente”, ver *La evolución creadora*, p. 48 / p. 535.

4.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, *ob. cit.*, p. 210.

5.- H. Bergson, *Carta a Fl. Deleuze*, *ibid.*

6.- B. Paradis, “Indeterminación y movimiento de bifurcación en Bergson”, *Philosophie*, nro. 32, 1991, p. 12.

se inscribe. En esto, Bergson reencadena con una idea profundamente nietzscheana de la que sabemos todo lo que Deleuze ha podido sacar (el devenir no es la historia).

En todo caso, es desde un punto de vista bergsoniano que Deleuze hace “La imagen del pensamiento”, seguido éste de un capítulo titulado “Síntesis ideal de la diferencia”, y después todavía de otro, el último de *Diferencia y repetición*, que tiene por título “Síntesis asimétrica de lo sensible”, capítulos donde se elabora el principio problemático de una filosofía diferencial según la idea de una multiplicidad inseparable de una virtualidad no soportando “ninguna dependencia a lo idéntico en el sujeto o en el objeto”. Pues para Deleuze como para Bergson (y Tarde), *es el investimento metafísico del cálculo infinitesimal quien comanda a la ontología dándole el giro característico de una heterogénesis, introduciendo el tiempo, de un mismo movimiento constituyente y diferenciante, en el ser y en el pensamiento* -el tiempo como vitalidad del ser y genitalidad del pensar. Poniendo en crisis la noción de verdad en el marco de una *ontología de lo virtual*.

Sabemos que el tema de la inversión del ser “hecho” en provecho de un devenir “haciéndose” y de un *moviente* “más interior en mi mismo que yo mismo”, que determina la *fluidéz* de los conceptos de este *pensée en durée* del que el *filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento*, es explícitamente relacionado por Bergson, en un texto célebre en *El pensamiento y lo moviente*, con la inversión en la manera de pensar operada por primera vez por el análisis infinitesimal. El será designado como “el más potente de los métodos de investigación de los que dispone el espíritu humano” por que alcanza la realidad concreta del movimiento y del tiempo. Ahora bien, si “la cantidad es siempre de la cualidad en estado naciente”, es “natural que la metafísica adopte, para extenderlo a todas las cualidades, es decir a la realidad en general, la idea generadora de nuestra matemática (...) Decimos entonces (...) Que uno de los objetos de la metafísica es operar las diferenciaciones y las integraciones cualitativas”¹. Quedando dicho que esta idea generativa es de origen metafísico y que participa de una inteligencia de la vida que basta para afirmar la superioridad de la biología sobre las otras ciencias... De donde se sigue que los grandes descubrimientos científicos han sido “otros tantos sondeos dados en la duración pura”, “entre más viviente haya sido la realidad alcanzada, más profundo ha sido el sondeo”². También la vida es el campo de afirmación de la plena realidad de lo virtual, aun si no es actual. El tema diferencial explicita así

1.- H. Bergson, *ob. cit.*, p. 214-215 / p. 1422-1423. J. Millet ha reunido y comentado el conjunto de los textos de Bergson sobre el tema “infinitesimal” en *Bergson et le calcul infinitésimal, ou la raison et le temps*, PUF, 1974. Bergson hace referencia explícita al método newtoniano de las “fluxiones”, pensando seguramente en el famoso pasaje del *Traite de la quadrature des courbes* que introduce la noción: “no considero los tamaños matemáticos como formados por partes, por pequeñas que sean, sino como descripciones de un movimiento continuo...”. A partir de esta noción de *fluxión* Bergson mismo “alcanzará los conceptos *fluidos*, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento mismo de la *vida interior de las cosas*” (*ibid*). Para las posturas de esta lectura bergsoniana del Cálculo, ver *Le bergsonisme* de J. Benda, París, 1912, Nota E, en Ed. Le Roy, *Le pensée mathématique pure*, PUF, 1960, cap. XVIII.

Gabriel Tarde es el gran predecesor de Bergson por su investimento metafísico de la revolución epistemológica “diferencial” que lo conduce igualmente a una doctrina del *Elan vital* y de la Evolución creadora. Numerosas fórmulas de Bergson sobre el pensamiento como “integración-diferenciación”, así como “la gran distinción de la estática y la dinámica, *donde entra también la del Espacio y el Tiempo*, [que] parte en dos el universo entero” (*Las leyes de la imitación*, París, 1890, p. 159), provienen directamente del corpus tardiano (para la influencia de Tarde sobre Bergson, ver J. Millet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, p. 386-388). Deleuze ha consagrado numerosos desarrollos a Tarde (en particular en *Diferencia y Repetición* y en *Mil Mesetas*)...

Gilbert Simondon ha desarrollado la noción de *transducción* a partir del esquema “integración-diferenciación”. Ver *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964). Ed. J. Millon, 1995: “El tipo fundamental de transducción vital es la serie temporal, a la vez integradora y diferenciadora; la identidad del ser viviente está hecha de su temporalidad” (p. 161-162). Es decir que “en toda operación vital completa se encuentran reunidos los dos aspectos de integración y de diferenciación” (p. 207).

2.- H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 217-218 / p. 1425.

la naturaleza onto-genética de la identidad planteada por Bergson entre ontología del devenir y ontología de lo virtual.

Ahora bien, en esos capítulos de *Diferencia y repetición* que se abren sobre un largo desarrollo consagrado a la historia “esotérica” de la filosofía del cálculo diferencial (Maïmon, Wronski, Bordas-Demoulin), Deleuze va de alguna manera a doblar la procesualidad bergsoniana *integrando* su vitalismo diferencialista a la definición objetiva del problema como idea¹. Idea de la que la génesis diferencial vuelve a desplazar la dualidad del concepto y de la intuición en tanto que va de lo virtual a su actualización, de las condiciones de determinabilidad del problema a los casos de solución determinados, como *fuerza de la producción de los objetos reales en la síntesis recíproca de las relaciones diferenciales* -“tal es, explica Deleuze, la materia de la Idea en el elemento pensado de la cualitatividad en la que se baña”². Al extraer así a Bergson de su último ataque al kantismo comprometiendo la crítica de Maïmon para hacer saltar en la Idea el extrínsecismo del concepto y de la intuición, lo que vuelve a plantear entre lo sensible y lo inteligible una *diferencia de grado*, Deleuze elabora un *bergsonismo ideal de inspiración post-kantiana*³. Al inscribir en la base de la ontología el ser de lo problemático como multiplicidad interna dando relevancia al acontecimiento y la producción de lo nuevo por generación ideal de discontinuidades, puede desarrollar una ontología diferencial que llega a afirmar la *realidad de lo virtual* como carácter de la Idea y razón de lo Sensible en el sistema matemático-biológico de la *différent/ciation*: donde la *différentiation* remite a la determinación por relaciones diferenciales del contenido virtual de la Idea, y la *différenciation* a la actualización de esta virtualidad en las especies y las partes distinguidas correspondientes a los casos de solución del problema. Ahora bien, es la intensidad, por el proceso esencial de las cantidades intensivas, quien determina las relaciones diferenciales por actualizarse en las cualidades y las extensiones que crea por individuación... Deleuze realiza así una operación a lo *Bergson más allá de Bergson* remitiendo la crítica bergsoniana de la intensidad - en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*- a esta “ilusión física trascendental” que hace que nosotros sólo conozcamos la intensidad ya actualizada en una extensión, y recubierta por cualidades tendientes a anular la diferencia de intensidad, que se encuentra fuera de sí en su “explicación”. Sostendremos, entonces, que hay ahí, al menos a primera vista, “deslizamiento” más que “quebrantamiento”. ¿Cómo calificar, en efecto, este movimiento que consiste en liberar el principio ontológico de la Diferencia del principio empírico de la Identidad haciendo valer 1/ que “la extensión [es] precisamente el proceso por el cual la diferencia intensiva es puesta fuera de sí, repartida de manera que sea conjurada, compensada, igualada, suprimida en lo extenso que ella crea”⁴ 2/ porque en la oposición del falso movimiento de la realización que pone delante la semejanza de lo real a lo posible mientras que este último ha sido retroactivamente concebido a imagen de lo real, la actualización es diferenciación productora de una verdadera creación, que *no* se parece a las virtualidades constitutivas de relaciones diferenciales que ella incorpora? ¿Cómo calificar, entonces, ese movimiento, sino de bergsoniano? Deleuze es el primero en recordar que interrogando la doble génesis de la cualidad y de lo extenso (en *Materia y memoria*), Bergson “redescubre en el seno de la duración el orden implicado de esta

1.- Mientras que la Idea participa en Bergson, con toda la filosofía griega, de la ilusión cinematográfica: “*Eidos* es la visión estable tomada sobre la inestabilidad de las cosas”, ver *La evolución creadora*, p. 313-317 / p. 760-763.

2.- G. Deleuze, *ob. cit.*, p. 225.

3.- Ver el homenaje a Hermann Cohen (*ob. cit.*, p. 298). - En un artículo reciente, Arnold Villani ha sabido mostrar que el efecto de convergencia entre las filosofías de Deleuze y de Whitehead se dan a partir de un común sub-basamento filosófico-matemático pasando por Maïmon y su uso del principio infinitesimal. Sin analizarlo, él invoca al inicio de su artículo una triangulación Deleuze-Whitehead-Bergson, ver A. Villani, “Deleuze et Whitehead”, *Revue de métaphysique et de Morale*, nro. 2, 1996, en parte. p. 249-251.

4.- *Ibid*, p. 300.

intensidad que había sido denunciada únicamente desde afuera y provisionalmente.”¹. Redescubrimiento que dará lugar a *La evolución creadora* y a la relación de la biología con las matemáticas de lo infinitesimal. Cito el pasaje sobre la función “englobante” de la biología: “... mientras que nosotros podemos presentirlo, el procedimiento por el cual se pasaría de la definición de una cierta acción vital al sistema de los hechos físico-químicos que aquella implica no dejaría de tener analogía con la operación por la cual vamos de la función a la derivada...”², es decir, de la virtualidad diferencial a sus formas de actualización. Es entonces por la distinción entre dos tipos de multiplicidad, las multiplicidades cualitativas internas y las multiplicidades cuantitativas de exterioridad, que las multiplicidades continuas realzan el orden de lo virtual perteneciente esencialmente a la duración, cambiando de naturaleza, dividiéndose por no estar constituida por un conjunto de términos distintos, acogiendo lo nuevo en su devenir en tanto que es necesariamente heterogéneo a lo que le precede..., y las multiplicidades discontinuas actuales representadas por el espacio homogéneo según el régimen del *partes extra partes*, que el bergsonismo se presenta para Deleuze como la fuente intensiva de la ontología moderna en tanto que filosofía de la diferencia -“esta filosofía de la Diferencia que representa el conjunto del bergsonismo”, escribe³. Si es verdad que la diferencia entre el espacio y la duración, lo actual y lo virtual, vuelven posible la diferencia misma, es todo el bergsonismo de Deleuze el que está movilizado en la afirmación de una filosofía de la diferencia en tanto que “la filosofía es la teoría de las multiplicidades”, según la fórmula que cumple la función de apertura al último texto publicado de manera póstuma. Esas pocas páginas tan densas en su título y en su contenido, que no puede ser más bergsoniano -“Lo actual y lo virtual”-, donde es reformulado por una última vez lo esencial (o “lo inasimilable”), a saber que no se alcanzará el plano de inmanencia más que confiriendo a lo virtual una plena realidad de la que depende su actualización en tanto que diferenciación integrada en una actualidad determinada. De suerte que “lo actual es el complemento o el producto, el objeto de la actualización, pero aquella no tiene por sujeto más que lo virtual”⁴. Y por “sujeto de derecho, en tanto que se hace, (...) La vida, como portadora de singularidades”. Esta última frase, extraída del *Foucault*, y que designa para Deleuze el horizonte verdadero de la obra foucaultiana, no sorprenderá al lector que haya sabido detectar el movimiento general bergsoniano de su lectura⁵.

Fundada así, esta filosofía de la diferencia no podía más que encontrar y desarrollar por sí misma la gran intuición vitalista que había hecho descubrir en Bergson la posibilidad de un nuevo monismo, el monismo del *elán vital* como *problematización y devenir de la individuación del ser*⁶. Una filosofía de la *diferencia vital* presentando lo viviente múltiple como el ser problemático por excelencia, considerando el devenir como la dimensión de lo viviente a través de la individuación, teatro de individuación del ser y del pensamiento en el devenir vital. Pues la individuación no supone ninguna diferenciación o especificación pre-existentes, que relacionarían y reducirían por abstracción la diferencia a las identidades y las semejanzas entre estados como otras tantas condiciones (según “el artificio ordinario del método de

1.- *Ibid*, p. 308. Ver *El bergsonismo*, ob. cit., p. 92-95.

2.- H. Bergson, *La evolución creadora*, ob. cit., p. 32-33 / p. 521-522.

3.- G. Deleuze, *Ibid*.

4.- G. Deleuze, “Lo actual y lo virtual”, publicado en Anexo a la nueva edición de *Diálogos* con Claire Parnet, ob. cit, p. 180-181.

5.- Tal Frédéric Gros, en su bello artículo sobre “Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique”, *Philosophie*, nro. 47, 1995, p. 53-63, concluye: “... soñar a Foucault encontrando en Bergson un doble fraternal”. Ver *Foucault*, Minuit, 1986, p. 97, para la cita de Deleuze.

6.- Siguiendo aquí la lectura deleuziana, tomo esta expresión de G. Simondon, omnipresente en esos capítulos de *Diferencia y repetición*: “El devenir no es el devenir del ser individuado sino el devenir de la individuación del ser” (ob. cit., p. 234).

Spencer”, consistente *en reconstituir la evolución a partir de fragmentos de lo evolucionado*¹); ella los provocará, los engendrará, los *creará*, al contrario, a partir de un campo pre-individual intenso, singularizado sólo por las diferencias de intensidad (o diferencias individuantes, es decir diferencias vitales), que hacen de la vida una “inmensidad de virtualidad” con “zonas de indeterminación” que hay de seres vivientes²... Como dice Raymond Ruyer, más bergsoniano de lo que lo piensa, el *x* de la individualidad está *más allá* de la existencia actual -de tal suerte que ella es la fuente de la diferenciación unitaria³, que aparece “como hecha de diferencias múltiples, complementarias las unas de las otras...”⁴. Se comprende entonces que Deleuze pueda afirmar que toda confusión entre individuación y especificación, como entre individualidad y forma del Yo, “compromete el conjunto de la filosofía de la diferencia”⁵. Eso sería renunciar a la génesis y a la constitución para permanecer, a la manera de Kant y aún de Husserl, *en un simple condicionamiento trascendental según el cual la condición remite a lo condicionado de la que ella calca la imagen según el modelo de lo posible sostenido por los filósofos de la representación*. Sería, entonces, renunciar a captar cada existente en su novedad y confundir lo virtual con lo posible, una vez planteado que “lo que se diferencia es *primero* lo que difiere consigo, es decir lo virtual”⁶. Sería necesario entonces aprehender, por un proceso circular, la *teoría del conocimiento* y la *teoría de la vida* como inseparables la una de la otra. Pues, si “una teoría de la vida que no se acompaña de una crítica del conocimiento está obligada a aceptar, tal cual, los conceptos que el entendimiento pone a su disposición”⁷, inversamente, desde que lo viviente es tomado en cuenta en sus *tendencias* propias y que es reconocido el carácter *empírico* del elán vital, hay -según la formulación de Canguilhem- “resistencia de la cosa, no al conocimiento, sino a una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa”⁸. Entonces es lo viviente lo que marca así la necesidad de un *empirismo superior* substituyendo las condiciones de toda experiencia posible por las condiciones de la experiencia real. Y “si esas condiciones pueden y deben ser captadas en una intuición”, subraya Deleuze, “es justamente (...) porque no deben ser más amplias que lo condicionado, porque el concepto que forman es idéntico a su objeto”⁹. Captamos aquí lo que une tan íntimamente, tan exclusivamente, a Deleuze con la perspectiva bergsoniana y sus prolongamientos en Ruyer y Simondon puesto que no hay más que un vitalismo integral para afirmar el punto de vista de la ontogénesis en la identidad constituyente de la filosofía y la ontología. Es por eso que Deleuze vuelve tan frecuentemente sobre el primer capítulo de *Materia y memoria*, ese libro liberado de la psicología por el

1.- Ver H. Bergson, *La evolución creadora*, p. 363 / p. 802. Ver igualmente la Introducción, p. X / p. 493. Mecanismo y finalismo serán entonces remitidos espalda a espalda mientras que las “creaciones de la vida” están igualmente predeterminadas y el tiempo concebido sin eficacia real. Sobre el papel fundador de esta crítica de Spencer para el pensamiento Bergsoniano, ver *El pensamiento y lo moviente*, p. 25 / p. 1254-1256.

2.- H. Bergson, *Carta a L. Brunschvicg*, fechada el 3 de febrero de 1903, en *Melanges*, p. 585.

3.- R. Ruyer, *Eléments de psycho-biologie*, PUF, 1948, p. 133, p. 141. Pero Ruyer toma el partido de ignorar la dimensión virtual-intensiva del elán vital como “fuente de la diferenciación independiente de lo actual” para reprocharle a Bergson su irracionalismo (p. 242-243). Sobre este punto, Deleuze subraya el profundo bergsonismo de Ruyer, ver *El bergsonismo*, p. 103, n. 1.

4.- H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, “Significación del elán vital”, p. 120 / p. 1073.

5.- G. Deleuze, *ob. cit.*, p. 318.

6.- G. Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson”, *Les études bergsoniennes*, vol IV, PUF, 1956, p. 97.

7.- H. Bergson, *La evolución creadora*, Introducción, p. IX / p. 492.

8.- G. Canguilhem, “El concepto y la vida” en *Etudes d’histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1968, p. 351. En la introducción a *El conocimiento de la vida*, leemos esta fórmula marcada con el sello del bergsonismo: “el pensamiento de lo viviente debe tener de lo viviente la idea de lo viviente” (Vrin, 1989, p. 13).

9.- G. Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson”, *loc cit*, p. 85-86. Es en ese contexto que aparece en Deleuze la primera ocurrencia de la idea de un “empirismo superior”.

tema de la *atención a la vida* (Prefacio de la séptima edición): corto-circuitando la distinción del sujeto y del objeto por su teoría de las “imágenes”, Bergson alcanza el plano de inmanencia como experiencia pura, pura inmanencia de la vida en sí misma, desplazando la oposición de la vida y la materia hacia “toda una continuidad de duraciones”, con, entre materia y espíritu, todas las intensidades posibles de una memoria pura idéntica a la totalidad del pasado, “pasado en general” que existe en sí sobre el modo de una *coexistencia virtual* (“el pasado, es la ontología pura”¹); igualdad sin permanencia del ser y de la vida implicando la coextensividad de derecho de la conciencia a la vida, que verifica así su independencia cara-cara del Yo en la identidad de la memoria con la duración misma². Esta idea de que todo no está dado (en una forma que remite necesariamente al sujeto) porque lo virtual es el todo viviente, vuelve a llevar al corazón de *La evolución creadora* el tema nietzscheano de la *superación del hombre por su propio pensamiento hacia la vida*³. Y en efecto: si “la filosofía no puede ser más que un esfuerzo por fundarse de nuevo en el todo”⁴, “para superar la condición humana”⁵ y “crear los creadores”⁶, la experiencia de pensamiento deberá ser de *superación de lo vivido por la vida a través de lo viviente*. Una filosofía de la vida por la cual -según el autor de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*- la moral misma es de “esencia biológica”, si queremos conferir “a la palabra biología el sentido muy comprensivo que debería tener, que tomará, quizá, un día”⁷; una ontología de lo viviente y no una fenomenología de lo vivido. Según el régimen de la idealidad deleuziana, la objetividad de la Idea reúne aquí la subjetivación del pensador: “Todo cuerpo, toda cosa piensa y es un pensamiento, mientras que, reducida a sus razones intensivas, expresa una Idea de la que determina la actualización. Pero el pensador mismo hace de todas las cosas sus diferencias individuales; es en ese sentido que está cargado de piedras y diamantes, de plantas y ‘aun de animales’ ”⁸

1.- G. Deleuze, *El bergsonismo*, op. cit., p. 51. En un artículo citado por Deleuze (“Aspectos diversos de la memoria en Bergson”), Jean Hippolite pasa por la lengua alemana para aproximar el pasado a la esencia: *gewesen* y *Wesen*. “Es necesario que la ontología sea posible” (p. 44) -esta afirmación, ese grito deleuziano, inspira la obra sobre Bergson por entero.

2.- En sus cursos de 1947-1948, Merleau-Ponty denunciaba la “ceguera de Bergson respecto del ser propio de la conciencia, de su estructura intencional” mientras que “es imposible, en su perspectiva, ubicarnos en el dinamismo de un sujeto constituyente” (M. Merleau-Ponty, *L’union de l’âme et du corps chez Malenbranche, Biran et Bergson*, Vrin, 1978, p. 81-82).

Raymond Ruyer explicitará la crítica de la intencionalidad fenomenológica desde el punto de vista de una filosofía de la génesis: “La conciencia primaria no es ni conciencia de un Espíritu-sujeto percibiente, ni conciencia de un objeto, real o ideal. La conciencia es toda formación activa, en su actividad absoluta, y toda formación es conciencia.” A título de una *psico-biología*, desarrollará su filosofía de la morfogénesis a partir de una identidad forma-potencial-subjetividad (situada “afuera” del espacio-tiempo del científico), o conciencia-morfogénesis comprendida como “inteligencia inventiva”. Así “el hombre es conciente, inteligente e inventivo porque toda individualidad viviente es conciente, inteligente e inventiva” -ver R. Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958, cap. XII: “Filosofía de la morfogénesis”.

3.- Ver P. Trotignon, *L’idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF, 1968, p. 279: “La superación del hombre es una *distinción de la vida y de la conciencia en el hombre* en el instante mismo en que comprendo *la identidad de la vida y de la conciencia en la conciencia*.” Remitiendo a las precauciones de Bergson en la utilización de este último término (“A falta de una palabra mejor [...] Pero no se trata de esta conciencia disminuida que funciona en cada uno de nosotros...”), el autor subraya con fuerza justamente que *la vida es más, principalmente, conciente que mi conciencia* (p. 509). -Sólo concibiendo la ontología como “estática”, P. Trotignon puede concluir que la filosofía bergsoniana es “una fenomenología absoluta, que no remite a ninguna ontología, porque suprime la distinción entre el en-sí, el para-sí y el en-sí-para-sí”. Como él mismo escribe : *los tres son un solo y mismo movimiento: la duración del ser...*(p. 592).

4.- H. Bergson, *La evolución creadora*, p. 193 / p. 658.

5.- H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 218 / p. 1425.

6.- H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 270 / p. 1192.

7.- *Ibid*, p. 103 / p. 1061.

8.- G. Deleuze, *ob. cit*, p. 327.

Al anudar y entrecruzar, como lo acabamos de hacer, los rostros de Deleuze y de Bergson tomando como línea directriz “la obra-matriz de donde proviene toda la obra”¹ -*Diferencia y repetición*-, todo indica que el éxito relativo a la empresa tendiente a definir el bergsonismo de Deleuze en la perspectiva de la génesis de su pensamiento marca también la elección real del proyecto de caracterización de la novedad deleuziana respecto a Bergson. De suerte que una vez verificada la centración bergsoniana de este pensamiento, sucede como si el niño monstruoso hecho en las espaldas de Bergson no pudiera ser más que el efecto de la filosofía deleuziana en sus ulteriores desarrollos (para resumir: de la concepción maquínica del deseo y del pensamiento a la teoría del concepto que la sigue, pasando por el investimento de la complejidad laberíntica del pliegue barroco en Leibniz, entre monadología y nomadología)... *Como si el niño monstruoso de la problematología bergsoniana no fuera otro que Deleuze mismo en su concepción metamorfoseante...*

La hipótesis se sostiene porque, tanto a nivel del método que determina la coherencia de la obra deleuziana, que en el punto de su inicio y de su centro teórico dados por la cuestión del estatuto de la diferencia, quien se encuentra es Bergson -en la identidad del método y de la teoría, y el paso de la metodología a la ontología, tal como se proponen inmediatamente, *bergsonianamente*, desde que se concibe un múltiple diferencial como diferencia interna. Esto es sabido, y admirablemente restituido, en los dos artículos de 1956, y en particular en “La concepción de la diferencia en Bergson”: el método de la diferencia sólo es parte prensil de una ontología de la duración en tanto que “la duración, la tendencia es la diferencia de sí con sí; y lo que difiere con sí es *inmediatamente* la unidad de la sustancia y el sujeto”, “unidad de la cosa y del concepto”, encontrando su principio en la vida misma (“la vida, es el proceso de la diferencia”) gracias a la noción de virtual (“La duración, es lo virtual”), que no contiene negación y rechaza cualquier método dialéctico (a causa de *la diferencia aún externa*: Platón; o de *la diferencia solamente abstracta*, tributaria de conceptos demasiado generales: Hegel)², pero aísla también, en el fondo por las mismas razones, una aproximación de tipo fenomenológico. Entonces Bergson, para salir de Hegel y de Husserl; Bergson, presente en el primer libro sobre Hume, a nivel de una concepción general de la filosofía desviando el principio de las “objeciones” fundada sobre una crítica de las soluciones a nombre de una “crítica de los problemas”³, Bergson, luego Deleuze, no ignoraba todo lo que su ruptura con las filosofías críticas debía al empirismo inglés⁴...

Si privilegiamos el artículo sobre la diferencia en detrimento de su doble genérico, preso en la coacción de los *Philosophes célèbres*, y entonces simplemente titulado “Bergson” -un Bergson estudiado en la perspectiva del progreso de su filosofía, tan próximo al esquema del *Bergsonismo*, pero reinscrito al final en la historia de la filosofía: lo que conduce a Deleuze a desglosar el método, “profundamente nuevo”, del proyecto, “no absolutamente nuevo, aún en Francia”⁵...-, es también en función de la insistencia extrema puesta sobre *la cuestión del concepto*. Pues lo que se esboza en ese texto, es el paso del *concepto puro de la diferencia*, identificado con lo virtual, a la *naturaleza del puro concepto del que la duración* (“diferencia con sí”, principio de determinabilidad), *la memoria* (“coexistencia de grados de diferencia”, principio de

1.- A. Villani, “Método y teoría en la obra de Gilles Deleuze”, *Les temps modernes*, nro. 586, 1996, p. 142: “... siendo cada libro como una exploración detallada en una de las direcciones abiertas por ese libro-acontecimiento”.

2.- G. Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson”, *loc. cit.*, p. 89, p. 81, p. 92, p. 100, p. 96-97.

3.- G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, PUF, 1953, p. 118-120.

4.- Ver G. Deleuze, “Bergson”, *Les Philosophes célèbres*, bajo la dirección de M. Merleau-Ponty, Ed. Lucien Mazanod, 1956, p. 299, *in fine*.

5.- *Ibid.*

determinación recíproca), y *el elan vital* (“diferenciación de la diferencia”, principio de determinación completa donde los productos son “los objetos absolutamente conformes al concepto (...) Porque no son otra cosa que la posición complementaria de los diferentes grados del concepto mismo”) *forman tres aspectos -las tres capas bergsonianas del esquematismo del concepto en su ser concreto*¹. De suerte que la lectura deleuziana consiste en identificar la “talla” de un concepto apropiado a un objeto determinado según el movimiento del “empirismo verdadero” que va de las cosas a los conceptos “sobre medida”, moldeados sobre las formas flexibles de la intuición -“concepto del que apenas se puede decir que sea un concepto” subraya Bergson²-, al movimiento inverso, que ya no es el del “trabajo habitual de la inteligencia”, de los conceptos “hechos” en las cosas, sino de la génesis de las cosas a partir de la diferenciación del concepto. La manera en que Bergson podía definir la noción de color “haciendo atravesar un lente convergente” a sus mil matices para conducirlos sobre un punto: entonces aparecerá “en su unidad individida” “la pura luz blanca” de la que cada matiz saca su coloración propia. Entonces, concluye Deleuze, *los diferentes colores ya no son objetos bajo un concepto, sino grados o matices del concepto mismo*: “como las cosas han devenido los matices o los grados del concepto, el concepto mismo ha devenido la cosa”³.

Ahora bien, ese desarrollo, que tendía a extraer una verdadera conceptología de la problematología bergsoniana y permitiría circunscribirla considerando la naturaleza del bergsonismo *de* Deleuze (de una filosofía de la diferencia a una ontología de lo virtual *en tanto que* teoría del concepto), *no es* retomado en la obra sobre *El bergsonismo* como en las obras ulteriores. Comenzando por *Diferencia y repetición*, en la que, lo hemos visto, una Idea de inspiración post-kantiana ha tomado extrañamente el relevo de lo que se anunciaba de una concepción heterogénica del concepto relacionada por un momento a Bergson. Una Idea que marca seguramente, *vía* Maïmon (y la lectura que ha hecho de Guérault⁴), un relevo esencial entre los trabajos sobre Kant y sobre Spinoza, y una piedra de toque para un posible y necesario retorno a Leibniz. Pero sobre todo una Idea que viene a ocupar el lugar dejado vacante por Bergson y su crítica de la identidad “estática”, “sólida”, “geométrica” o “utensiliar”, del concepto en la representación; quedando dicho que Bergson no desarrollará por sí misma la conceptualidad del concepto como “ser fluido”, es decir la concepción *biológica* del concepto que, sin embargo, pone en marcha, y encontramos que lo hace todavía prisionero de la realidad de los conceptos en biología, en su actualidad fundada sobre la semejanza específica. Ese movimiento es el que resume Canguilhem, haciendo valer que en Bergson “la semejanza por especificación se prolonga en la invención humana del concepto que hace uno con la invención humana de la herramienta: concepto y herramienta son, el uno y el otro, mediaciones”⁵.

Nos encontramos así enfrentados a una estructura en quiasma donde la no-conceptualización por Bergson mismo de su propia práctica del concepto en un concepto del concepto que ya no sea el de la identificación con las ideas generales, abstractas, etc..., se encuentra diferenciado y contra-efectuado por Deleuze en una conceptología que existe y funciona al integrar al nivel del método y en el concepto el conjunto de las tesis de Bergson. De ahí una lectura *en segundo grado* que *sistematizará* esos temas a partir de un concepto del concepto, figurando *para Deleuze* ese centro virtual, ese “punto único” evocado por

1.- G. Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson”, *loc. cit.*, p. 99-100.

2.- H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 197 / p. 1408; citado por Deleuze, p. 80-81.

3.- *Ibid*, p. 279-280 / p. 1455-1456: extraído de la nota sobre “La vida y la obra de Ravaisson”, que el mismo Bergson admite haber *bergsonificado*, citado y comentado por Deleuze, p. 98.

4.- Ver M. Guérault, *La philosophie transcendente de Salomon Maïmon*, Alcan, 1929, en parte. Numerales 2, p. 161-171, sobre la Idea como condición *a priori* de la experiencia una vez denunciado el valor únicamente formal del principio de identidad.

5.- G. Canguilhem, *ob. cit*, p. 353.

Bergson, tan extraordinariamente simple en su intuición original, como complejo en las abstracciones que lo traducen, que “la filosofía nunca ha conseguido decirlo”¹. Salvo que Deleuze sabe que *para Bergson* esta imposible expresión está determinada por *la inconmensurabilidad de la intuición del concepto y del sistema*². Ahora bien, *El bergsonismo* está ahí para mostrar que los deslizamientos, rompimientos, y todas esas emisiones secretas en las que nos mantenía Deleuze en conversaciones consigo mismo, participa de ese descentramiento mayor que, a mi modo de ver, no será más expuesto como tal porque implica el sentido de la obra bergsoniana *para* la producción y la génesis de la filosofía deleuziana en su movimiento más propio de afirmación del vitalismo del concepto. Mediante el cual, TODO lo que Deleuze ha escrito es vitalista - como lo reivindica él mismo³.

Sea la experiencia integral *del* concepto en su auto-movimiento. Y el bergsonismo *de* Deleuze, que celebrará en Bergson a “uno de los primeros casos de auto-movimiento del pensamiento”. Pero ¿cuales son entonces los otros, si “la introducción del movimiento en el concepto se hace *exactamente* en la misma época que la introducción del movimiento en la imagen”⁴?

Queriendo decir con esto el caso único de Bergson en la obra de Deleuze -a saber, para hablar como Badiou diferenciandome de él (¿cómo no?), en que no hay *caso-Bergson* porque el bergsonismo no es un *caso del concepto*, sino la *causa paradójica del concepto deleuziano, y de su concepto del concepto, en este enunciado indirecto libre* que investirá todas las otras filosofías (comprendida la de Nietzsche...) Como los “casos del concepto”⁵ absolutamente unívoco del Ser y del Pensar.

Entre Inmanencia y Vida, la filosofía, para ser y alcanzar la génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo, debe desarrollar una creación verdadera: en oposición a todo lo que hace el mundo de la reflexión del sujeto y del objeto. Bergson entonces, *es decir*, también, Spinoza contra Hegel -y “lo que hay”, para un bergsoniano, “en el espinozismo, de irreductible a cualquier doctrina”⁶. Y lo que hay en Spinoza, para Deleuze, de irreductible, o de “inasimilable”, en la cesura entre metafísica de la vida y filosofía del concepto. Spinoza, o el problema de la expresión de una metafísica de la vida como filosofía del concepto. De ahí que Bergson perciba muy precisamente en Spinoza “al más difícil de los filósofos”⁷. Y que la historia de la filosofía deleuziana únicamente se concibe a partir de un bergsonismo espinozista que plantea la necesidad del sistema (del concepto) como heterogénesis (de la vida).

Lo que, dirá Deleuze, nunca había sido intentado⁸.

Lo que, por mi parte, he propuesto llamar una onto-etología⁹.

1.- Ver H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 119-120 / p. 1346-1347.

2.- En su comentario, A. De Lattre resume perfectamente la dificultad y lo “inconforme de la situación bergsoniana: “‘ir más allá’, nos dice, de los conceptos de los que nos ha declarado que no se puede pasar; ‘franquear’, entonces, es de lo que no podemos dispensarnos”... en *Bergson, una ontología de la complejidad*, PUF, 1990, p. 284.

3.- Ver *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 196: “Todo lo que he escrito era vitalista, al menos así lo espero...”

4.- *Ibid*, p. 166-167.

5.- A. Badiou, *Deleuze, “La clameur de l’être”*, Hachette, 1996, p. 25. Badiou ha visto correctamente que Bergson es el “verdadero maestro” de Deleuze, pero menciona todavía un “caso-Bergson” (p. 62).

6.- Según las memorias del Curso en el Collège de France, año 1910-1911 (ver *Mélanges*, p. 846). La idea de un cartesianismo de Spinoza es, entonces, “de hecho superficial”.

7.- Esta consideración se encuentra en una carta a F. Vanderem, fechada en 27 de febrero de 1914 (*Mélanges*, p. 1040).

8.- En la carta-prefacio a J-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, 1993, p.7.

9.- Ver *La firma del mundo, o ¿qué es la filosofía de Deleuze y Guattari?*, Ed. Du Cerf, 1993, p. 36 (y capítulo III: Onto-etológicas).

**William James,
del campo trascendental al nomadismo obrero**

David Lapoujade

William James se reclama del empirismo radical. Su filosofía no es el pragmatismo como se cree comúnmente, sino el empirismo. ¿Qué significa ser empirista radical? Deleuze y Guattari dan una definición en *¿Qué es la filosofía?*: “Cuando la inmanencia ya no es inmanente más que a sí misma, se puede hablar de un plano de inmanencia. Un tal plano es quizá un empirismo radical”¹. El empirismo radical, en consecuencia, sería esta operación que consiste en liberar la inmanencia, devolverla a su propio movimiento. Cuando el plano de inmanencia está determinado como campo trascendental, Deleuze llama a esta operación empirismo trascendental, eso por lo que precisamente se establece un plano de inmanencia.

Si, en un primer momento, James se dice no empirista, sino empirista radical, es porque se relaciona, no con la experiencia, sino con *la experiencia pura*. Es el nombre que recibe el plano de inmanencia en William James. Su empirismo es radical porque él no reconoce lo dado tal como lo plantean los empiristas clásicos que parten de una distribución anárquica de *minima* sensibles -de átomos psíquicos. Además, en los empiristas el plano de la experiencia pura se confunde todavía con el momento teórico y rápidamente superado de la tabla rasa: la experiencia es pura mientras aquél que la hace está él mismo virgen de cualquier experiencia: Adán, el neo-nato. Hay otro medio de despejar un plano de experiencia puro que consiste en repetir la operación cartesiana de la duda y suspender todas las posiciones existenciales de la creencia ingenua -todas las trascendencias. Encontramos, entonces, la célebre fórmula de Husserl en *Meditaciones cartesianas*: “en un comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la que se trata de obligar a la expresión pura de su propio sentido. Pero la expresión verdaderamente primera, es la del ‘yo soy’ cartesiano...”². Simplemente, la duda siempre es conducida de acuerdo a la certidumbre esencial de la que es el reverso negativo. Llega inevitablemente el momento en que se vuelve para instituir en primer principio eso de lo que manifestaba ya la potencia de constitución a través de su poder de suspensión, un “yo pienso”.

Entonces, “puro” cambia de sentido. No se dice de personajes sin experiencia -Adán o el recién nacido- como en el momento del empirismo clásico, ahora se dice de un campo purificado por la duda de todas las materias de la psicología empírica. Puro designa, en efecto, lo que subsiste de la reducción o “puesta entre paréntesis”. Puro se dice de todos los vividos considerados desde un punto de vista inmanente. Así, hay una experiencia pura, pero también una expresión pura o una conciencia pura. Es la misma operación que se encuentra en Kant, aunque sea conducida bajo otros principios y produzca otros resultados: puro designa la determinación de las formas independientemente de su materia empírica. Se identifica lo puro con las formas *a priori* para hacer de la materia la parte de la empiría, de lo condicionado, de la experiencia³. Comenzamos por formas puras que las materias vienen, en seguida, a llenar necesariamente o por las esencias que los ejemplos llegan a hacer variar. Si la fenomenología puede llamarse de derecho

1.- *¿Qué es la filosofía?*, G. Deleuze y F. Guattari, Minuit, p. 48. En español Anagrama.

2.- Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Vrin, &16, p.33. En español, Fondo de cultura Económica.

3.- “si la materia de todo fenómeno nos es dada, realmente, *a posteriori*, es necesario que su forma se encuentre *a priori* en el espíritu lista para aplicarse a todo, en consecuencia, es necesario que pueda ser considerada independientemente de toda sensación”. *Crítica de la razón pura*. Estética trascendental, & 1., p. 54, *Oeuvres philosophiques*, Gallimard I, p. 782.

trascendental, lo es en la medida en que repite el camino kantiano, pero bajo una forma más compleja, menos visible, puesto que Husserl deja aparecer la pareja materia/forma menos que el doblete empírico/trascendental recortado estrictamente. De una manera general, puro quiere decir que las formas están implantadas en un campo trascendental, constituyéndose sea en *a priori*, sea en vividos inmanentes.

Ahora bien, las descripciones que, por su cuenta, da James de la experiencia pura conducen a plantear la siguiente pregunta: ¿Por qué Kant y Husserl no han examinado la pureza de las formas mismas?, ¿Por qué no han examinado si las formas del *ego*, del sujeto, del objeto, de la imaginación, de la intencionalidad, eran puras? ¿Podemos implantarlas en el campo trascendental sin otro examen, sin ver que comprometen? La pregunta parece tanto más justificada puesto que esas formas, aunque redispuestas, estiradas o encogidas, son cada vez duplicadas por una psicología empírica de la que espera deshacerse¹. Reprochamos a la psicología su empirismo y su naturalismo, cuando había podido reprochársele extraer malas formas, distinciones falsas. Ocurre como si lo trascendental fuera una psicología *depurada*. De cierta manera, para Kant como para Husserl, las formas son puras en tanto son formas -hay ahí un profundo presupuesto aristotélico o tomista.

En esas condiciones, ¿cómo puede James promover una experiencia pura reclamándose de un empirismo radical? La experiencia pura no encuentra su expresión en el *ego* de la conciencia pura. Al contrario, siguiendo lo que dice Deleuze, en uno de sus textos más densos, “La inmanencia: una vida...”, hay que partir de un mundo donde la conciencia no está revelada aunque sea co-extensiva a todo el campo trascendental². No podemos practicar todavía ninguna distinción: ni sujeto, ni objeto. James igualmente necesita partir de un campo ilimitado donde las distinciones dualistas, mundo físico y mundo psíquico, mundo del pensamiento y mundo de la materia, sujeto y objeto no están aún hechos y donde no pueden ser sin que la experiencia deje de ser pura, sin que la inmanencia se pierda. Es el campo de la experiencia en estado puro. No es el campo de alguien, o más bien no está dado para nadie. Pero, se objetará, ¿cómo puede haber experiencia sin una conciencia o un sujeto para el que ella se haga? ¿No debemos suponer, al menos, formas larvales de sujeto y de objeto? ¿No dice James, por todas partes, que la experiencia pura “es conciencia y es eso de lo que tenemos conciencia”³? Experiencia debe entenderse entonces en un sentido muy general: la experiencia pura es el conjunto de todo lo que está con relación a otra cosa sin que exista necesariamente una conciencia de esta relación. Encontraremos algo de este uso de la palabra “experiencia” en la expresión común: “hacer una experiencia”, por ejemplo la experiencia de la cristalización entre el cloro y el sodio. *Nosotros* hacemos la experiencia; pero la experiencia *no se dice de nosotros*, se dice de las cosas en relación: el sodio y el cloro son los que se cristalizan; a este título, son ellos quienes hacen la experiencia de la cristalización. En cuanto es pura, la experiencia se dice tanto de los “sujetos” como de los “objetos” (lo que es una manera de hablar, puesto que a este nivel no hay ni lo uno ni lo otro). Es necesario partir de un campo en el que precisamente la experiencia es virtualmente

1.- Este aspecto ha sido ampliamente comentado. Primero la crítica de Sartre que reprocha a Husserl el doblar el yo psíquico con un yo trascendental. Ver *La trascendencia del ego*, Vrin, I, A, p. 19-20; (en español, Losada) enseguida las páginas de M. Dufrenne sobre el calco, operado por Kant, de las facultades de la filosofía empírica de Hume y sobre el formalismo de Husserl. Ver *La notion d'a priori*, PUF. Sobre el calco kantiano, pp. 20-21. Sobre el primado de la forma en Husserl, p. 90-91; 94. En fin, los textos de Deleuze proponen instaurar un empirismo trascendental que no sea calcado de las formas empíricas, lo que es otra manera de decir que no hay que relacionar el plano de inmanencia a algo distinto a sí mismo. Ver *Diferencia y repetición*, PUF, III, p. 186-187.

2.- *Philosophie*, nro. 47, Les Editions de Minuit, p. 3: “... mientras la conciencia atraviesa el campo trascendental a una velocidad infinita y difusa por todas partes, nada hay que pueda revelarla. Ella no se expresa, de hecho, más que reflejándose sobre un sujeto, que la remite a los objetos. Por eso el campo trascendental no puede definirse por su conciencia, sin embargo co-extensiva, sino sustraerse a toda revelación”.

3.- *Essays, Manuscripts and Notes*, Harvard University Press, p. 18, 4 #4459.

subjetiva u objetiva, indiferentemente mental o física, pero también primitivamente ni lo uno ni lo otro. Esto significa que hay que liberar los flujos de la experiencia de las categorías en las cuales se quiere tradicionalmente repartirla. Se trata, en ese sentido, de una experiencia pura. Pura no quiere decir: pura de toda materia, sino pura de toda forma -o mas bien, esta designa una realidad intermediaria exterior a toda relación materia/forma.

En efecto, lo que rechaza el empirismo radical -y que constituye el fondo de las filosofías trascendentales de Kant y Husserl-, es el esquema hylemórfico. James se fijaba una meta semejante en el momento de la psicología: liberar los flujos de conciencia, el famoso *stream of consciousness*, de las formas de la psicología tradicional. Para James, no se trata de invertir el primado de la forma sobre la materia para dejar fluir una materia sensitiva libre a la manera de los empiristas. Independientemente de esta relación, existe una realidad intermediaria, *ni materia ni forma*, que se despliega por sí misma y de la que están hechas tanto las realidades físicas como psíquicas. ¿De qué se trata? Es, dice James, “solamente un primordial, algo o un material en el mundo, algo de lo que todo está compuesto y (...) nosotros llamamos a ese algo ‘experiencia pura’”¹. El plano de inmanencia no es una materia, sino un *material*. Ahora bien el material no se deja pensar en una relación materia/forma, así como tampoco entra en las categorías sujeto/objeto, materia/pensamiento, etc., es directamente físico-mental. El material no es ni Materia, ni Pensamiento sea cual sea el tejido entre los dos.

En efecto, el material no es la materia o lo informe. Ya está recorrido de relaciones, como un tejido está recorrido de fibras, de líneas. La imagen del tejido vuelve constantemente en James. Hay un tejido de la experiencia pura -Deleuze y Guattari dicen, por su cuenta, que “el plano de inmanencia no deja de tejerse, gigantesca lanzadera”². Y, al igual que para ellos el plano de inmanencia se define como el “Uno-Todo ilimitado”³, en James, la experiencia pura, se presenta como un “monismo vago”⁴. El término “monismo” no debe, sin embargo, engañar; se trata en realidad de un pluralismo, pero todavía virtual. El mundo de la experiencia pura se presenta como un tejido de relaciones entrecruzadas, superpuestas, de acontecimientos que se telescopian. Es el caos propiamente empirista, el de las relaciones posibles y virtuales en número ilimitado (un poco como en Hume que aloja el caos en la imaginación y formula el principio general: cualquiera puede producir cualquier cosa).

Pero precisamente, esas relaciones y esos acontecimientos son virtuales; deben realizarse en *una* experiencia. Lo que distingue la experiencia de la experiencia pura, es precisamente la actualización de esas relaciones en el seno del material. La experiencia es un recorrido o una serie de recorridos que sigue un número relativo de relaciones. Si la conciencia se revela como flujo, es porque ella está siempre siguiendo las líneas, creando sus recorridos.

Así, según una primera dimensión, el proceso del conocimiento consiste en seguir las líneas, las relaciones virtuales inscritas en el material, es decir, crear un recorrido y las dimensiones de ese recorrido. El primer elemento es la línea o la serie que constituye el conocimiento, de un primer término relativo a un fin provisorio. El conocimiento es deambulatorio. Precisamente, James opone dos tipos de conocimientos: saltatorio y ambulatorio. En un caso, se parte de la inmanencia de un sujeto que debe saltar

1.- *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, p. 4. En su estudio sobre Leibniz y el Barroco, Deleuze muestra, a través de la obra de Dubuffet, que Leibniz sustituye la relación materia-forma por la relación material-fuerza. “La materia que revela su textura deviene material, como la forma que revela sus pliegues deviene fuerza. La pareja material-fuerza, en el Barroco, reemplaza la materia y la forma (las fuerzas primitivas eran las del alma)”. *El pliegue*, Editions de Minuit, cap. 3, p. 50.

2.- *¿Qué es la filosofía?*, 2, p. 41

3.- *Ibid*, 2, p. 38

4.- *Essays in Radical Empiricism*, H.U.P., p. 113.

por encima de sí mismo, en un Absoluto o sobre un campo trascendental para relacionar el objeto con un sujeto. El conocimiento saltatorio procede de la clase porque vacía las series de sus términos intermediarios¹.

James sustituye este tipo de conocimiento por otro que precisamente recorre cada vez toda la serie de los intermediarios o la contracta en el hábito: se trata, esta vez, del conocimiento llamado ambulatorio. Como dice James, “Mi tesis es que el conocimiento está *constituido* por la deambulación a través de las experiencias intermediarias... las experiencias intermediarias son, entonces, para una relación concreta de conocimiento, fundamentos tan indispensables como el espacio intermediario para una relación de distancia. El conocimiento, cada vez que lo entrevemos concretamente, significa ‘deambulación’...”². Así, se llamará., por convención, sujeto al punto de partida de una serie; objeto, al punto de llegada, pero sólo por convención, y sin desprestigiar los intermediarios que adquieren una consistencia propia³. Se diría también pieza y fin. Deambular, no quiere decir que el conocimiento esté necesariamente sometido a la errancia, significa que se hace paso a paso, por encadenamientos sucesivos, según las frecuentes expresiones en James. Conocer es recorrer relaciones, las relaciones que atraviesan la experiencia pura, seguir las relaciones y ponerlas en serie. Conocer es prospectar -como en el texto de *Mil Mesetas* sobre las máquinas de guerra donde Deleuze y Guattari, inspirándose en Simondon, muestran que el artesano no está en una relación materia/forma de moldeado, sino que *sigue* una materialidad que él modula⁴. La primera imagen, es el artesano prospector, que no deja de ser artesano para devenir trabajador más que cuando interrumpe una deambulación que sigue el movimiento y las variaciones del material, lo que Deleuze y Guattari llaman el “Filum maquínico”. En ese sentido, seguir las líneas “materiales” es señalar las funciones, hacer funcionar el material. *James sustituye un esquema materia/forma, por un esquema material/función.*

Cuando nos preguntamos cómo se hacen las líneas aparece una segunda dimensión. Pues esas líneas son puentes que hay que construir de un término a otro. Como dice James, “... la idea no salta de un golpe por encima del abismo, opera paso a paso, lanzando un puente que lo franquee, completa o aproximadamente”⁵. Deambular se hace paso a paso por encadenamientos sucesivos. El conocimiento crece por pedazos que se añaden. El segundo elemento, después de la línea, es el pedazo. Precisamente, la conciencia se revela y se hace siguiendo las líneas, pero también captando los pedazos que encadena entre ellos. La conciencia es un flujo, pero el flujo no deja de contraerse en campos o “pulsaciones” que mantienen en conjunto los elementos de la percepción, de la volición, de la emoción, del pensamiento. Un pedazo es un tal campo, que consiste por sí mismo, auto-coalescente. Las percepciones, los pensamientos, las emociones son tratados como pedazos. El flujo de conciencia es un desfile de pedazos heterogéneos por sus motivos,

1.- “Pues nosotros vemos primero la idea, el objeto y los intermediarios de todas sus particularidades, con el fin de retener solamente el esquema general; y así nosotros no consideramos este último más que en la función consistente en dar un resultado, y no en el carácter que el ofrece de ser un proceso... En otros términos, los intermediarios que, en su concreta particularidad, forman un puente, se evaporan idealmente de tal manera que sólo son un intervalo vacío a franquear”. *The Meaning of Truth*, H.U.P., VI, p. 247.

2.- *Ibid*, p. 246-247.

3.- La independencia relativa de los términos intermediarios es uno de los rasgos esenciales del nomadismo para Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, Les Editions de Minuit, 12, p. 471: “Un trayecto está siempre entre dos puntos, pero el entre-dos toma toda su consistencia, y disfruta de una autonomía como de una dirección propia. La vía del nómada es intermezzo.”

4.- *Mil Mesetas*, 12, p. 509-510. Se observará que esta materialidad se define en términos tan parecidos a aquellos con los que James describe el material: “Pero no es, entonces, ‘intermediario’ más que en la medida en que lo intermediario es autónomo, se extiende de entrada *él mismo* entre las cosas, y entre los pensamientos, para instaurar una nueva relación entre los pensamientos y las cosas, una *vaga* identidad de los dos.”

5.- *The Meaning of Truth*. VII, p. 264.

homogéneos por su tejido. La materia textil de la experiencia pura es compuesta. Por el hecho de ser continua y homogénea no es menos cierto que sigue estando hecha de pedazos encadenados entre sí de diversas maneras.

Evidentemente nos encontramos ahí la definición que da Deleuze del pragmatismo americano como *patchwork*. Leemos en *Crítica y clínica*, en el estudio sobre Melville: “no tanto un rompecabezas, del que las piezas se adaptan reconstituyendo un todo, sino más bien como un muro de piedras libres, no cimentadas, donde cada elemento vale por sí mismo y sin embargo con relación a los otros (...); no un vestido uniforme, sino un manto de arlequín, aún blanco sobre blanco, un patchwork de continuación infinita, de múltiples encadenamientos... la invención americana por excelencia, pues los americanos han inventado el patchwork, en el mismo sentido en que se dice que los Suizos han inventado el cucú”¹

Hay un “tejido” de la experiencia. Literalmente, el conocimiento consiste en construir un patchwork; es un trabajo por pedazos. James invoca constantemente un tejido de la experiencia, como material textil. Cosemos o remendamos nuestros pedazos de experiencia unos con otros, paso a paso, por intermedio de series. Como dice James, “La experiencia misma, tomada en sentido amplio, puede crecer por los bordes. Es indiscutible que uno de esos momentos se desarrolla en el momento siguiente por transiciones, conjunciones o disyunciones, que prolongan el tejido de la experiencia...”².

Pero no es sólo el conocimiento o la conciencia los que se construyen como un patchwork, paso a paso, es el mundo mismo el que teje un gigantesco patchwork. En ese sentido James habla de una filosofía en mosaico. Existe un número incalculable de redes que se superponen las una a las otras formando un tejido compuesto. Como dice James: “Nosotros creamos constantemente las conexiones nuevas entre las cosas, organizando grupos de trabajadores, estableciendo sistemas postales, consulares, comerciales, de redes de ferrocarriles, de telégrafos, de uniones coloniales y otras organizaciones que nos ligan y nos unen a las cosas por una red de la que su amplitud se extiende a medida que se cierran las mallas... Desde el punto de vista de esos sistemas parciales, el mundo entero se sostiene, paso a paso, de diferentes maneras”³. James sustituye la idea de un todo concéntrico que hace fusionar sus partes, por un mundo abierto compuesto de pedazos o de sistemas -otros tantos “pequeños mundos”⁴ en encadenamientos múltiples y que se sostienen por sí mismos.

El tema del patchwork o de la filosofía en mosaico se prolongará en la escuela de Sociología de Chicago alrededor de los años 20. La ciudad es descrita como una realidad en pedazos a través de la diversidad de barrios urbanos, los pequeños mundos aislados que abrigan poblaciones de inmigrantes y concentraciones anónimas de individuos en desplazamiento. Como dice Park, “los procesos de segregación instauran distancias morales que hacen de la ciudad un mosaico de pequeños mundos, los cuales se tocan sin interpenetrarse. Esto da a los individuos la posibilidad de pasar fácil y rápidamente de un medio moral a otro y animar esta experiencia fascinante, pero peligrosa, que consiste en vivir en muchos mundos diferentes, contiguos, pero a pesar de todo distintos”⁵.

Pero según otra dimensión, siguiendo el encabalgado de líneas, el mundo forma menos un patchwork que una gigantesca network. Línea y pedazo, network y patchwork son los dos grandes ejes de construcción de experiencia y de entrecruzamiento del mundo. Según un ejemplo de James, la naturaleza funciona exactamente como una red postal a la cual se superpone una red telefónica que la recubre

1.- *Crítica y Clínica*, Editions de Minuit, p. 110-111.

2.- *Essays in Radical Empiricism*, p. 42.

3.- *Some Problems of Philosophy*, H.U.P. V, p. 69.

4.- *Pragmatism*, H.U.P., p. 67: “Resultan, para las diversas partes del universo, innumerables pequeños agrupamientos al interior de agrupamientos más vastos; pequeños mundos (...) Al interior del universo más vasto”.

5.- Citado en Hannerz, *Explorer la ville*, Les Editions de Minuit, pp. 43-45.

estableciendo, sin embargo, las conexiones específicas que incluyen las nuevas unidades. El mundo se presenta como un encabalgado de relaciones: por ejemplo, la luz como línea de influencia, el espacio como relación de encadenamiento, el tiempo como relación continua de envolvimiento, la línea de la conciencia de la que el recorrido progresa a través de esas otras líneas. Es esto de lo que es necesario partir: una multiplicidad de relaciones que se entrecruzan, se superponen en todos los sentidos y se revelan desde que se los sigue. Tenemos que citar a James: “existen innumerables relaciones de diferentes especies que cosas especiales pueden tener con otras cosas especiales; y, en su conjunto, cualquiera de esas ligazones forma una especie de sistema por el cual las cosas están ligadas. Así los hombres están ligados al interior de una vasta razón de conocimiento. Brown conoce a Jones, Jones conoce a Robinson, etc., eligiendo, de acuerdo a la necesidad, las series de intermediarios, se puede hacer llegar un mensaje de Jones a la emperatriz de la China, hasta el jefe de los pigmeos del África, o a cualquier habitante de este mundo. Pero nos quedamos cortados, como por un elemento no conductor, cuando elegimos mal uno de los intermediarios en el curso de esta experimentación”¹. El pensamiento de James es como una novela de Dos Passos que describe la superposición de esas conexiones, las redes ferroviarias, marítimas, aéreas y las mezclas con las biografías humanas y los pedazos de actualidad, la gran novela sincrónica de los itinerarios simultáneos y superponibles. Se trata de considerar el mundo a la vez como un vasto tejido compuesto paso a paso y como un sistema de redes: *patchwork* y *network*.

Si la filosofía salida del pragmatismo es quizá la filosofía americana por excelencia, se juzgará que, sin duda, es porque piensa las relaciones como grandes sistemas de networks indefinidamente construibles que se recortan en todos los sentidos, anticipa los grandes desarrollos de las redes de comunicaciones del siglo veinte que van de ciudades mosaico en ciudades mosaico. No estamos lejos de anudarla entonces con la definición tradicional del pragmatismo como promoción del capitalismo americano y de sus valores comerciales. Sin embargo, el filósofo, según James, es aquel que no ha dejado de deambular entre esas vastas redes; de entrada nos parece semejante a un trabajador itinerante (o al artesano prospector de *Mil Mesetas*) mucho más que a un hombre de negocios. La filosofía de James parece más próxima a un orden social menos triunfante, el de los Hobos (de los que la Escuela de Sociología de Chicago describe los modos de vida). Ellos forman el inmenso flujo disperso de los trabajadores migrantes que atraviesan los Estados-Unidos, de Chicago hasta el lado Oeste, en función de los talleres y empleos de estación, organizándose en sociedades provisionales y locales, la “Hobohemia”. “El veterano de la carretera se encuentra siempre otros veteranos, el cara dura incurable su *alter ego*, el radical, el optimista, el desempleado, el alcohólico, todos encuentran con quien entenderse (...). Se encuentran y siguen su camino”². Se distinguen radicalmente de los Pioneros en que son inseparables de los movimientos de la economía capitalista americana, donde alternan expansiones y crisis agudas, donde la utilización masiva del licenciamiento se combina con la rotación rápida de mano de obra. Esos ritmos rápidos contribuyen a la inestabilidad de los empleos y a la movilidad forzada, al “nomadismo obrero”. Se trata de una verdadera “dromomanía”, según la bella expresión de Nels Anderson. “Esa necesidad se apodera de nosotros sin aviso... Tenemos el automóvil, el vagón del tren, el barco a vapor, el avión -para los cuales, de hecho, la función esencial es gratificar nuestras tendencias vagabundas”³. No son, entonces, obreros sedentarios; mas aún, soportan mal el control a distancia del sindicato. Están, por así decirlo, en un entredos, entre las dos Fronteras, entre la frontera de las primeras comunidades de pioneros (que alcanzaron el pacífico hacia 1850) y la frontera de la industrialización (que termina su expansión hacia 1920). Son ellos quienes recorren el país de manera ambulatoria y toman la red de conexiones. Hacen un pedazo de ruta y

1.- *Pragmatism*, IV, p. 67.

2.- Ver el bello libro de Nels Anderson, *Le Hobo, Sociologie du sans-abri*, Nathan, 1993, y el prefacio de O. Schwartz.

3.- *Ibid*, p. 106.

van de transiciones en paradas transitorias, a la manera de los personajes de London. Entonces, es de una manera curiosa que la filosofia de James es la filosofia del capitalismo americano.

Sobre el “plano de inmanencia”

Bento Prado Jr.

“La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en naturaleza: crear conceptos y trazar un plano. Los conceptos son como olas múltiples que ascienden y descienden, pero el plano de inmanencia es la ola única que los envuelve y desenvuelve. El plano envuelve los movimientos infinitos que lo recorren y vuelven sobre el, pero los conceptos son las velocidades infinitas de movimientos finitos que recorren cada vez solamente sus propios componentes”¹

I

Me propongo elucidar el texto, por lo menos enigmático, inscrito en el epígrafe. ¿Cómo, en efecto, nociones como la de “movimiento infinito” y “velocidades infinitas de movimientos finitos”, de sentido originariamente *físico*, pueden calificar nociones como las de “plano de inmanencia” y “concepto”, nociones claramente *metafísicas*? Si llegamos a captar ese(os) movimiento(s), aunque sea de manera relativa, se proyectara una cierta luz sobre la concepción deleuziana de la filosofía, en sus relaciones con la historia de la filosofía, con la pre-filosofía y, sobre todo -lo que es quizá más importante todavía- con la *no-filosofía*. Para hacerlo me limitaré al análisis de un texto corto (el tercer capítulo de *¿Qué es la filosofía?*), y procederé en dos etapas. Primero por una descripción de la manera según la cual Deleuze define la idea de “plano de inmanencia”; enseguida, por un balance de los efectos más significativos de esta concepción de la “instauración filosófica”. Pero, con este fin, tendremos que asumir una perspectiva diferencial y comparativa. Un punto de vista necesariamente *exterior* a la obra de Deleuze, y susceptible de situarla al interior de un triángulo definido por tres empresas desigualmente próximas a la suya: la fenomenología (considerada *grosso modo*, sin tomar en cuenta las mil versiones que ha recibido), la Arqueología de Foucault y el análisis gramatical del último Wittgenstein. Si las dos primeras comparaciones parecen obligatorias - y frecuentemente se lo hace (respectivamente bajo la forma de la oposición y de la aproximación)-, la tercera puede parecer arbitraria y desconcertante. Y sin embargo, es justamente allí que esperamos obtener los resultados más interesantes -toda la segunda parte de esta exposición estará consagrada a esta.

Pero, a guisa de hilo conductor, comencemos por examinar la afirmación según la cual la filosofía tiene un estilo esencialmente *constructivista*. Creo que Deleuze privilegia, bajo esta noción, entre los múltiples sentidos que se le ha conferido, el que ha recibido en la filosofía de las matemáticas -en complicidad con el intuicionismo, en su batalla contra el logicismo y el platonismo. No se parte del *concepto en sí*; aquel es el resultado de un *trabajo sobre la materia*. O, según la fórmula de *Diferencia y Repetición*: “la verdad en todos los aspectos, es asunto de *producción*, no de adecuación.”². Es evidente que la idea de construcción (si es verdad que tiene algo que ver con el uso que hacen de ella los filósofos de las

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, París, Éditions Minuit, 1991, p. 38.

2.- G. Deleuze, *Diferencia y Repetición*, París, PUF, 1968, p. 200.

matemáticas) recibe aquí una considerable amplitud, reencontrando su base común intuitiva (la relación entre el plano de una casa, los ladrillos y el cimiento que le dan cuerpo). Pero es claro también que una tal concepción -sin olvidar su parentesco con los diversos sentidos de la palabra “trabajo”- se aproxima a la idea propiamente filosófica de “constitución”.

Todos esos instantes deben ser guardados en la memoria, desde que Deleuze, definiendo el plano como diagrama, lo había definido con anterioridad a la vez como *horizonte* y como *suelo*. Es decir que el plano de inmanencia es esencialmente un *campo* en el que los conceptos se producen, circulan y se entrecrocán. Sucesivamente es definido como una atmósfera (casi como el *englobante* de Jaspers, que Deleuze, más tarde, va a rechazar), como informe y fractal, como horizonte y reservorio, como un medio indivisible o indescomponible. Todos estos trazos del plano de inmanencia, superpuestos, parecen hacer de la filosofía de Deleuze una “filosofía del campo”, un poco en el sentido en que se habla de una “psicología del campo” a propósito de la *Gestalpsicología*. Pero un campo que sería infinito (un horizonte infinito) y virtual.

Añadamos que ese campo -el lugar donde se producen y circulan los conceptos- no es pensable por sí mismo. Su definición y el dibujo de su cartografía sólo son posibles por la definición simultánea de los conceptos que lo pueblan o lo llenan. Si los conceptos tienen necesidad de un campo virtual pre-existente, el plano no puede subsistir sin los conceptos que lo frecuentan y yerran como tribus nómadas en el desierto; o aún, que lo marcan como las islas hacen archipiélago en el océano. Pero que la metáfora no nos engañe: hay desiertos que no son habitados y la superficie del océano no siempre está interrumpida o “puntillada” por islas. Así, una vez más, si no hay concepto sin plano, no hay plano sin conceptos que inscriban, en este “elemento” fluido y virtual, las superficies y los volúmenes que lo marcan como las series de acontecimientos, recubriéndolo como las baldosas innumerables, distendiendo así ese medio indivisible.

Hasta aquí no hemos abandonado el plano de las metáforas. Pero será quizá posible aprehender mejor esta imagen por dos referencias externas, a Kant y a Foucault, que señalan dos dimensiones esenciales de la idea de plano de inmanencia. Todo pasa, en efecto, como si hubiese un cierto paralelismo entre la “instauración filosófica” según Deleuze, y la instauración de la ciencia en la *Crítica de la razón pura*. El plano de inmanencia es, entre otras cosas, una especie de suelo intuitivo, donde los “movimientos infinitos” son “fijados” por las “coordenadas” construidas por el movimiento finito del concepto. Si no está poblado por los conceptos, el plano de inmanencia es ciego (en el límite, es puro caos); el concepto, arrancado a su “elemento” intuitivo (en el sentido de atmósfera), está vacío. Podríamos añadir que, paralelamente a Kant que atribuye a la imaginación trascendental la función de mediación que permite la subsumpción de la intuición en el concepto, Deleuze introduce la instancia intermediaria de los “personajes conceptuales” entre los “trazos diagramáticos” del plano y las “coordenadas intensivas” del concepto.

Pero ese paralelo puede inducir a error. Si en un caso se apunta a la fundación del conocimiento científico -matemático y físico- en la determinación conceptual de la materia de intuición, es decir en el campo de la experiencia posible, en el otro, se intenta describir la instauración de la filosofía (o las filosofías) en el campo de la experiencia real: el *hecho* de las filosofías, Platón, Descartes, Kant... y, sobre todo, no se trata del Conocimiento sino del Pensamiento - la pregunta “¿Qué es la filosofía?” es idéntica a las preguntas “¿a qué llamamos pensar?”, “¿Qué es orientarse en el pensamiento?”.

El hecho es que la exploración de la idea de plano de inmanencia no nos conduce hacia el campo de la epistemología o de la teoría del conocimiento, sino hacia la de las relaciones entre la filosofía y su historia, con la pre-filosofía y con la no-filosofía -relaciones, como veremos, que se entrelazan para formar un solo nudo o haz. Así, debemos corregir nuestra perspectiva por una doble referencia a la tradición de la fenomenología y a la arqueología de Foucault (en particular en *Las palabras y las cosas*).

¿No ha tenido que ver siempre la fenomenología con el “suelo” del pensamiento? ¿Ese suelo no termina por ser definido como el campo de lo pre-predicativo al cual deben ser remitidas todas las construcciones

conceptuales? ¿Ese campo no es el de la “tierra que ya no se mueve” (no olvidemos la importancia de la idea de la Tierra en el pensamiento de Deleuze), es decir la tierra como elemento de la inmanencia del *Lebenswelt, Urdoxa*? Al igual que la determinación de la esencia remite al campo de lo pre-predicativo, la construcción del concepto remite al campo pre-filosófico del plano de inmanencia. Pero esa aproximación de superficie esconde una divergencia más profunda. Aún si, a su manera, la fenomenología adivina oscuramente el plano de inmanencia, transformándolo en un campo ego-centrado¹, ella lo pierde de vista desde el inicio introduciendo en su seno la Trascendencia bajo la forma de la Comunicación o de la Intersubjetividad. En el corazón mismo del plano de inmanencia, lo Universal de la Comunicación abre una herida por la cual la inmanencia sangra en una hemorragia continua y gira hacia lo trascendente, del que el plano deviene un simple predicado, volviendo a anudarse al proceso de secuestro y de confiscación operado en el pasado por los Universales de la Contemplación (Platón) y de la Reflexión (Kant).

La relación con *Las palabras y las cosas* es completamente diferente, aún si la *episteme* también ahí es como una especie de suelo pre-teórico y pre-filosófico que sub-tiende y prefigura (en sus “diagramas implícitos”) la forma del Saber, que sólo puede ser comprendido a partir de ese campo pre-establecido. Añadamos que la arqueología ya no tiene vocación epistemológica -porque la suspensión del valor de verdad del discurso hace parte integrante de su método. Pero, arrancado de la *Urdoxa* de Husserl, ese “zócalo” ya no puede ser confundido con una forma cualquiera de la *doxa* ni para Foucault ni para Deleuze, que se separan de la misma manera del estilo tradicional de la historia de las ideas. Esta especie de *impensado* de base no es el “hecho” de una “ideología”, de una *forma mentis* o de una “mentalidad”; aun si la búsqueda nos hace caer en una facticidad de la historia (del pensamiento “dado”), ella guarda siempre en su horizonte la pregunta *quid juris*. Y esto bajo la nueva forma: ¿por qué ya no puedo pensar *así*? ¿Qué puedo pensar, *ahora*, a la luz del futuro? ¿Cómo se separa *hoy en día* lo pensable en su límite extremo, allí donde toca lo impensable?

¿El plano de inmanencia sería entonces un nuevo avatar de la *episteme* foucaultiana? Muchos textos parecen conducirnos en esta dirección, y sabemos que muchos “filósofos pueden compartir un mismo plano

1.- Yo escribía entonces: “La crítica deleuziana de la subjetividad como fundamento es menos una originalidad de su filosofía que un lugar común a toda la reflexión contemporánea de vocación anti-fenomenológica, desde la filosofía analítica hasta los famosos “deconstruccionistas”, pasando por todos los neo-pragmatismos (naturalista, americano, y trascendental, alemán) y por todos los estructuralismos. Lo particular en él, quizá, es ver en el sujeto fundador (cartesiano, kantiano, husserliano y aún hegeliano -ver G. Lebrun, *O Aveso da Dialéctica*, Sao Paulo, Companhia das letras, 1988, p. 254-257), un sujeto esencialmente representativo y sometido al régimen de la identidad, *principio* unificador y síntesis pre-establecida de la experiencia, capaz de exorcizar toda forma de diferencia revelada. Se trata de invertir la línea de pensamiento, conducirla hacia algo como un campo pre-establecido, pre-subjetivo y pre-objetivo, y constituir, a partir de él, el sujeto y el objeto. Contra la filosofía del Sujeto, retomar el movimiento de reflexión de Hume y de Bergson (la imaginación en Hume, comprendida como colección anónima -no como sistema- de datos o de ideas, como conjunto sin estructura o centro, “colección sin álbum, pieza sin teatro, o flujo de percepciones”, o el campo de las imágenes del primer capítulo de *Materia y Memoria* de Bergson, neutra ontológicamente, donde el en-sí y el para-sí no se han divorciado), de Sartre (el de *La trascendencia del ego*, que proyecta el ego fuera de la conciencia, y lo define como trascendente, al mismo título que una silla o una piedra), de William James (el de *stream of thought* de los *Principios*, que se dolía de no poder decir, como lo haría, en inglés *it thinks*, como se dice *it rain*, puesto que la gramática del enunciado *I think* crea la ilusión de la substancialidad del *cogito*). ¿No era, ya, Nietzsche quien veía en la identidad del *cogito* o del sujeto fundador un simple efecto de la ilusión gramatical?”. Anticipándonos sobre la comparación prometida entre Deleuze y Wittgenstein, recordemos que este último, lector de William James y de Nietzsche, ha vuelto al origen de ese filósofo en el siglo XVIII alemán, para retomarlos en sus propios términos. Así, en las notas de los discípulos que han seguido sus cursos a inicios de los años treinta, se lee: “[...] él decía que *tanto como ningún ojo (físico) está implicado en el hecho de ver, ningún Ego está implicado en el hecho de pensar o tener malos los dientes*”, y citaba, parece que con aprobación, la palabra de Lichtenberg según la cual, *en lugar de decir: Yo pienso, deberíamos decir: “él piensa”* (J. Bouverse, *Le mythe de l'intériorité*, Editions de Minuit, 1976, p. 156).

de inmanencia”... Pero esas convergencias de estrategia no deben ilusionarnos y esconder importantes diferencias: no encontramos, en ningún momento de la descripción deleuziana de la *Instauratio Philosophica*, una forma, sea la que sea, de poner entre paréntesis el valor de verdad, y el estilo de su historia “filosofante” de la filosofía nunca asume la perspectiva casi “etnográfica” de *Las palabras y las cosas*. Mas cercano, quizá, a la historia heideggeriana de la metafísica que Foucault -del que la obra, sin embargo, hace eco con la de Heidegger-, Deleuze, sin saciar el *topos* del olvido del Ser, no habla menos de desviación o de deformación del plano de inmanencia. ¿La confusión entre el plano de inmanencia y los Universales que lo reconducen a la Trascendencia, no guarda una cierta semejanza con la confusión entre el Ser y el siendo? ¿La nueva filosofía de la Diferencia no estaría ella, ella también, enraizada en el pensamiento de la “diferencia ontológica”? Tal es, al menos mi impresión, y sería posible verificarla comparando el uso que esos tres filósofos hacen de la obra de Nietzsche.

Por todas partes esta “pequeña” diferencia con relación a Foucault plantea, para Deleuze, un problema que el primero ignora. Cito a Deleuze: “Pero, si es verdad que el plano de inmanencia es siempre único, siendo el mismo variación pura, nosotros tendríamos, tanto más, que explicar porque hay planos de inmanencia variados, distintos, que se suceden o rivalizan en la historia, precisamente según los movimientos retenidos, seleccionados. El plano no es, ciertamente, el mismo en los Griegos, en el siglo XVIII (y aún esos términos son vagos y generales): no es ni la misma imagen del pensamiento, ni la misma materia del ser. El plano es entonces el objeto de una especificación infinita, que hace que sólo parezca ser el Uno-Todo en cada caso específico, por la selección del movimiento. Esta dificultad concerniente a la naturaleza última del plano de inmanencia sólo puede ser resuelta progresivamente.”¹.

Notemos que el parentesco entre las dos empresas (y la complicidad entre los autores) no disimulará una disyunción radical. Lo que representa un punto litigioso para Deleuze es un punto adquirido para Foucault y, más aún, está en el *punto de partida de su búsqueda* (permaneciendo siempre en el marco de *Las palabras y las cosas*). Ese nudo (si no es el producto de una ilusión o de una mala lectura) podrá zanjarse si consideramos la manera diferente en que cada uno intenta responder a la pregunta “¿Qué es pensar?”, y eso, aun si nuestros dos autores están fundamentalmente de acuerdo en ligar esta cuestión a la reflexión sobre lo “radicalmente impensable”.

De un lado, la Arqueología de Foucault tiene una naturaleza por así decirlo propedéutica (corresponde a una especie de “*Prolegómenos para cualquier pensamiento futuro que no quiera conservar el estilo onto-teo-antropo-lógico*”) y, neutralizando el valor de verdad del discurso, se limita a abrir el campo a un pensamiento “distinto” o futuro; de otro lado, el análisis deleuziano de la instauración filosófica se comprende siempre ya como pensamiento en acto, y la pregunta sobre la esencia de la filosofía es su propia respuesta (a la vez brújula y polo magnético). Es decir, que a un estilo crítico y reflexivo se opone otra manera metafísica y dogmática (sin carga, es necesario decirlo, de ningún sentido peyorativo para esas palabras).

Esta vertiginosa impaciencia nietzscheana del pensamiento define el trazo más central del pensamiento de Deleuze, esta voluntad de hundirse, a través de mil hojaldramientos de los planos de inmanencia (esas instancias pre-filosóficas que solo dibujan, sin embargo, con la instauración de la filosofía), en el Caos que cortan y filtran para, finalmente, coincidir con el Pensamiento y su límite o su “afuera absoluto”. (A pesar del combate anti-dialéctico de Deleuze, señalemos que Hegel decía que, para devenir Razón, el simple Entendimiento debía “hundirse en el delirio dionisiaco de la substancia”). He aquí, entonces, para ser breve, un recorrido que desplaza la filosofía: de su seducción por “lo impensado” hacia la fascinación por “lo impensable”. O, según las palabras de Deleuze: “Se diría que El plano de inmanencia es a la vez lo que debe ser pensado, y lo que no puede ser pensado. Eso sería, lo no-pensado en el pensamiento. Es el zócalo

1.- Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 41-42.

de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no llega a pensarlo. Es lo más íntimo en el pensamiento, y sin embargo el afuera absoluto.”¹.

Con estas anotaciones, pensamos haber dado un primer paso respecto de la tarea que nos habíamos propuesto; sin embargo, estamos lejos de haber dado cuenta del sentido o de la idea del plano de inmanencia en el pensamiento de Deleuze. Debemos arriesgar otro paso. Conciérne a la relación entre las ideas de caos y de plano de inmanencia.

II

Recomencemos por un texto crucial, donde se puede leer: “El plano de inmanencia es como una corte del caos y actúa como una criba. Lo que caracteriza al caos, en efecto, es menos la ausencia de determinaciones que la velocidad infinita a la cual se esbozan y se desvanecen: no es el movimiento de la una en la otra, sino, al contrario, la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que la una no aparece sin que la otra haya ya desaparecido, y que la una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla al azar. El caos caotiza, y deshace en el infinito cualquier consistencia. El problema de la filosofía es adquirir una consistencia, sin perder el infinito en el que el pensamiento se hunde...”².

En el curso de nuestro examen de la idea de plano de inmanencia, enfocado en su correlación con la idea de concepto, nosotros hemos rozado la idea de caos. Hemos visto cómo concepto y plano son, por así decirlo, “contemporáneos”, puesto que el uno no puede instaurarse sin el otro, pero también porque la definición del plano como “reservorio” o “continente” no debe inducirnos a representarlo como “anterior” a los conceptos que lo recorren, como una cacerola en la que todavía no se ha vertido la sopa, o como en el espacio lógico del *Tractatus* de Wittgenstein, que puede ser pensado sin los estados de cosas. (Ver la proposición 2013: “Cada cosa está, por así decirlo, en un espacio de estados de cosas posibles. Ese espacio, puedo figurármelo como vacío, pero no figurarme la cosa sin el espacio” [Trad. De G.-G. Granger]; por todas partes se sitúa el punto de oposición entre la idea deleuziana de “virtual” y la idea clásica de “posible”, si bien descrita por la metáfora bergsoniana de ese “*cañamazo de nada*” preestablecido donde, *después*, vendrá a bordarse el Ser mismo). Sin los conceptos que forman la armazón del plano de inmanencia, este se desvanecería en un puro flujo sin consistencia -en el límite coincidiría con el puro caos.

Nos queda por situar la conexión entre el plano de inmanencia y el caos. Nosotros sabemos que hay muchos planos de inmanencia, que se superponen estratigráficamente y pueden entrecruzarse y comunicar parcialmente. En todo caso, se habla en plural -aunque Deleuze evoque igualmente, y entonces en mayúsculas, una especie de plano último (El plano), del que los otros serían variaciones o especificaciones, o aún, un “mejor” plano de inmanencia (el más libre de cualquier remisión a la trascendencia), encarnado en la historia por la filosofía de Spinoza -el príncipe o el Cristo de los filósofos³.

Pero, respecto al caos, el plano de inmanencia siempre es nombrado en plural. Poco importa, por el momento, lo que comprendamos por caos. Basta retener, puesto que todas esas metáforas son espaciales, que el plano de inmanencia no puede recubrir el caos o superponerse a él (aún si se afirma que su horizonte es infinito). Deleuze nos dice que el plano de inmanencia es un “corte” del caos (como un plano que corta un cono). “Cortar” no puede significar algo distinto a captar (definir, retener) una “rodaja”, por así decirlo,

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 59.

2.- Id, *Ibid*, pp. 44-45.

3.- Id, *Ibid*, p. 59

de un caos que permanece libre (e infinitamente libre) en todas las otras direcciones o dimensiones. En su defecto, el pensamiento no podría mantener una relación con ese “afuera” del que afirmamos que es indisociable. Pero, para ser un “corte” del caos, el plano también es una “criba” -cortar es seleccionar y fijar: en una palabra, determinar, contener el flujo de Heraclito o el *Océano-mundo*, del que se puede decir, también, que es “*siempre renovado*”.

Pero tropezamos con una dificultad. Describiendo en esos términos el plano de inmanencia, ¿no estaremos proyectando, al exterior o más allá del plano de inmanencia, un nuevo Universal trascendente (que no es, ciertamente, el Uno de Platón, el Dios de los cristianos o el Sujeto de la reflexión o de la comunicación) que nos recuerda peligrosamente la más que clásica *Omni-tudo Realitatis*? Mundo Real o Naturaleza-en-sí, que son más viejos que el pensamiento, ¿son esos los candidatos privilegiados para ocupar el lugar de la Trascendencia por excelencia que las muertes sucesivas de Dios y del Alma (o del Sujeto) han dejado vacante?

Dejemos esta pregunta en suspenso, y detengámonos en la relación esquemáticamente dibujada. Haciéndolo, quizá podamos volver con mejores armas. Por su parte Deleuze recurre a la diferencia entre filosofía y ciencia -dos comportamientos diferentes frente al caos: el plano de inmanencia corta el caos; la filosofía se hunde en el caos, dándole consistencia, sin, sin embargo, “Perder nada del infinito”. Proeza de la filosofía que se subraya en su contraste con la ciencia y con su propia manera de hundirse en el caos. ¿Qué hace, en efecto, la ciencia? “Da referencias” al caos, “con la condición de renunciar a los movimientos y velocidades infinitas, y operar primero una limitación de velocidad: lo primero en la ciencia es la luz o el horizonte relativo”¹. Imposible no reconocer una reminiscencia bergsoniana: si la filosofía da consistencia al caos sin perder nada de lo infinito o “del Devenir”, la ciencia sacrifica el Devenir (o la Duración) para abrir el espacio a los “referentes”, es decir para dar lugar a la fijación de los estados de cosas. Hay reminiscencia bergsoniana, pero debidamente actualizada: en lugar de la antigua oposición entre intuición e inteligencia, o entre duración y espacio, vemos que se instala la oposición entre la auto-posición del concepto y la función proposicional ligada esencialmente a sus valores de verdad; y, a nivel del objeto, la oposición entre “acontecimientos” de un lado, y “hechos” o estados de cosas, de otro. (Anotemos que aquí el *acontecimiento* no traduce exactamente la noción de *Tatsache*; si aquella está espontáneamente ligada a *Sacheverhalt* e indirectamente a *Sache*, para Deleuze el *acontecimiento* no tiene nada que ver con las cosas o estados de cosas. Remite más bien a la Historia, al menos tal como la comprendía Péguy, el autor de *Clio*, que sentía un verdadero culto respecto a Bergson.).

Ahora podemos recurrir al contrapunto anunciado: Wittgenstein. Contrapunto no tan sorprendente como puede parecer a primera vista (pero imagino el estupor de Deleuze mismo). En efecto, en 1969 ya, J.-C. Pariente proponía un paralelo muy clarificador entre Bergson y Wittgenstein -insistiendo seguramente sobre la enorme diferencia que separa sus dos concepciones tanto a nivel del lenguaje como a nivel de la concepción del espacio, pero haciendo ver, también, algo del orden de un “dispositivo lógico” común a esas dos filosofías, y que consistiría en una misma “*tripartición de los enunciados en no-sentido, enunciados significantes y enunciados vacíos de sentido*”². Ahora bien, es esa relación, no tomada en cuenta, -prolongada y desplazada, *vía* Bergson, para enfrentar ahora a Wittgenstein y a Deleuze a nivel del “dispositivo metafísico” - que, en los dos casos, parece ligar “filosofía” y “caos” (dispositivo que nos remite inmediatamente al “dispositivo histórico-metafísico” Schopenhauer/Nietzsche, al que volveremos al término de esta exposición).

Es para comprender mejor el cruzamiento deleuziano entre plano de inmanencia y caos que remitimos a una frase de Wittgenstein (con fecha de 1948) que nosotros podemos leer en los *Vermischte*

1.- Id. *Ibid*, p. 45.

2.- Ver A. Pariente, “Bergson et Wittgenstein”, en *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*, CNRS, 1971.

Bemerkungen: “Cuando se filosofa, hay que descender en el antiguo Caos y encontrarse bien allí”¹. La metáfora es la misma, pero no se trata *solamente* de una metáfora (o, retomando las palabras de J.-C. Pariente, en el texto citado, cuando se dedica a mostrar la identidad de las metáforas de Bergson y de Wittgenstein: “Se responderá que no se trata de una metáfora; pero ¿entonces por qué *esta* metáfora?”). ¿Qué puede, en efecto, significar el término *caos* en el lenguaje de Wittgenstein? Nada distinto a una especie de “experiencia” que ya no esta guiada por un sistema de reglas (en el límite, hundirse en la locura definida, en su oposición al error tanto como a la ilusión, como una ceguera respecto de las reglas). ¿Vecindad, aquí también, entre pensamiento y locura? Citemos a Deleuze, definiendo los medios del pensamiento: “él [el plano de inmanencia] implica una especie de experimentación tanteante, y su trazado recorta medios poco confesables, poco racionales o razonables. Son medios del orden del sueño, de los procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de ebriedades o de excesos”², lo cual parece hacer eco a una frase de los *Vermischte Bemerkungen* (igualmente presentada en *Bemerkungen über die Grundlage der Mathematik*): “Si en la vida estamos rodeados por la muerte, paralelamente en la salud del entendimiento estamos rodeados por la locura”³.

Si subrayo estos textos, apenas si es por un amor por cualquier *pathos* romántico o para-romántico. Lo que quiero saber es si la idea Wittgensteiniana de regla o de sistema de reglas puede, si o no, por una forma cualquiera de isomorfismo, sacar a luz la relación que Deleuze establece entre la idea de caos y la de plano de inmanencia.

La idea de regla, lo sabemos, puede ser comprendida únicamente sobre fondo de las ideas de “juego del lenguaje” y de “forma de vida”. La idea de “juego de lenguaje” lleva todas las características de las “mezclas empírico-trascendentales” de *Las palabras y las cosas*. Idea sobre la que convergen los “hechos más generales de la naturaleza” y las condiciones lógicas y gramaticales de significación o de uso del lenguaje: se entrecruzan entonces vida, lenguaje, acción o trabajo. Cruzamiento donde, tenemos que precisarlo, la innegable “facticidad”, explícitamente reconocida en el juego, no implica ninguna forma de empirismo, sino algo así como un “empirismo trascendental”. Como lo señala Bouveresse: “la posición de Wittgenstein sobre ese punto es [...] que ciertos hechos podrían volver imposibles, o sin interés, nuestros juegos de lenguaje, pero que ninguno de los hechos que nosotros podemos constatar y mencionar los ha vuelto necesarios”⁴. Cada uno de nuestros juegos de lenguaje (aquí también, como en el caso del plano de inmanencia, hay que hablar en plural) es un conjunto (habría que decir mejor un “aglomerado”) práctico-simbólico que, en su dimensión simbólica, se divide entre las proposiciones polares y bipolares. Las proposiciones polares -que no son ni verdaderas ni falsas-, sirven de base, o abren el espacio que será poblado por ciertas tribus de proposiciones prohibiendo la permanencia a cualquier otra tribu. En una palabra, las pseudo-proposiciones de base (ese zócalo que ignora la división entre verdadero y falso) juegan, con relación a las proposiciones *stricto sensu*, el mismo papel que cada plano de inmanencia juega con relación a los conceptos que lo pueblan. Y nosotros podemos añadir que cada juego del lenguaje, construyendo el espacio en el que las proposiciones pueden devenir significativas (o simplemente *proposiciones*), corta el caos (en ese caso ¿historia natural o sublime? O, aún ¿las dos a la vez?) Según su propio plano y juega a la manera de una criba, metamorfoseando los acontecimientos en estados de cosas. Una vez más, las pseudo-proposiciones de base tejen un enrejado que, proyectado sobre el caos, puede darle consistencia.

1.- L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, trad. de G. Granel.

2.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 44.

3.- op. cit.

4.- J. Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité*, p. 593.

Pero para que el paralelismo entre pseudo-proposiciones de base y plano de inmanencia pueda dar toda su medida, es necesario subrayar como Wittgenstein liga las primeras al “hacer” de la filosofía. Porque es con relación a ellas que Wittgenstein sitúa la filosofía -pero también en la tensión que le opone, en el sentido común, a la ciencia y al arte. Para concebirlo, es necesario distinguir entre *Weltbild* y *Weltanschauung* que, lejos de funcionar como dos sinónimos, remiten, en efecto, a instancias radicalmente diferentes.

¿Qué es el *Weltbild*? Nosotros ya lo sabemos: es la amalgama de las pseudo-proposiciones cristalizada en la base de un juego de lenguaje; precediendo la alternativa entre verdadero y falso, es la condición de su advenimiento: designa en una palabra el plano en el que circulan y se entrechocan los conceptos. El sentido común se apoya espontáneamente sobre el, y parece tomarlo por un *verdadero* (lo que implicaría la confusión entre *Weltbild* y conocimiento dado). Este “error”, si existe, no es tan grave pues, en verdad, se trata de una *ilusión* necesaria en el curso de la vida de todos los días. El caso de la filosofía del sentido común es diferente pues no puede contar con esta coartada. De ahí que empresas como la de Moore terminen por transformar el *Weltbild* en *Weltanschauung* (o en *fundar* el sentido común sobre una certidumbre racional); en el lenguaje de Deleuze, Moore confunde plano de inmanencia y concepto. Por todas partes, *todos* los filósofos (Platon, Descartes, Kant, Husserl) quieren transformar el *Weltbild* (que es una base sin fundamento -*grundlösige Grund*- que sólo es una detención arbitraria y provisional en el flujo infinito del caos) en el más sólido de los *Principios*, y dar lugar a una teoría universal capaz de dominar, por el conocimiento, el *Omnitudo Realitatis*. En el fondo filosofía y sentido común comparten la misma ilusión, pero sólo la ilusión filosófica produce efectos desastrosos sobre el pensamiento, y sobre todo sobre la vida.

Un *Weltbild*, repitémoslo, es un hilo proyectado sobre el caos, que suspende su flujo infinito, eligiendo y fijando puntos que definen un plano y un *estilo de vida*. Pero hay tanto de *Weltbild* como de juegos del lenguaje o de formas de vida; hay entonces mil maneras de cortar el caos o de desacelerar los movimientos que lo atraviesan. Esas metáforas fluviales o heraclitianas están presentes en *Über Gewissheit*¹. Pero ¿habría un *Weltbild* mejor que otros? Le podríamos preguntar a Wittgenstein, como Deleuze se lo pregunta a propósito del plano de inmanencia. Su respuesta sería negativa, lo que ha llevado a muchos comentaristas a atribuirle, sin motivo, una filosofía relativista -conclusión que Deleuze quiere evitar a cualquier precio. Las interpretaciones relativistas de la pluralidad de los *Weltbild* que han, en contrapunto, provocado una lectura “universalista” (por autores como Apel o Habermas en Alemania, y J. A. Giannotti en el Brasil) que igualmente es insuficiente, como he intentado mostrarlo en otras circunstancias.

Limitémonos, por el momento, a la comparación entre la descripción wittgensteiniana de la proliferación de los *Weltanschauungen* sobre el fondo de los *Weltbild* y la descripción deleuziana de la instauración filosófica sobre el fondo del plano de inmanencia. En un caso como en el otro, lo que se denuncia, es como una especie de pecado mortal y original inscrito en el corazón mismo de la tradición filosófica; y lo que se anuncia es una nueva vía que permite redimirla, sin abandonar la filosofía. Cruzando los dos diagnósticos (¿detrás de las mismas metáforas, el mismo diagnóstico?), podemos decir que el pecado de la filosofía (que la degrada en *Weltanschauung*) se convierte en el de comprenderse como Teoría o Representación, y en interpretar el *Weltbild* o plano de inmanencia como un conjunto de proposiciones que se refieren a los objetos o a los estados de cosas trascendentales, en el régimen de la *Übereinstimmung* o de la *Adaequatio*, y ya no como un “hacer”, como una práctica constructiva que da un mínimo de consistencia al caos y expresa la forma inmanente “de una vida”. No estoy fabulando o proponiendo una amalgama arbitraria. En efecto, en el muy bello &559 de *Über Gewissheit*, se lee: “Debes tener presente

1.- L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, traducción de J. Fauve, ver, por ejemplo, &97.

en el espíritu que el juego del lenguaje es, por así decirlo, algo imprevisible. Por esto entiendo: no está fundado, ni razonable (ni, tampoco, no razonable); está ahí -como nuestra vida"¹. Lo que, si recordamos el título del último escrito de Deleuze -"La inmanencia: una vida..."-, no es poco decir. Pues si es simplemente al interior del juego del lenguaje (en su facticidad) que los conceptos pueden adquirir un sentido, la idea misma de racionalidad (que no se ha desvanecido) adquiere un sentido nuevo y desconcertante. Con la *Grundlosigkeit* del juego del lenguaje -sometido a la misma facticidad que afecta nuestra existencia común y anónima-, es la idea misma de racionalidad la que se encuentra subordinada a una especie de "principio de razón contingente", como se ha dicho a propósito de la filosofía de Deleuze. Más fuertemente aún, el juego del lenguaje no es solamente contingente "como una vida", es la expresión o el desdoblamiento de esa vida o de esa forma de vida. En su doble cara simbólico-práctica, el juego del lenguaje es la obra de una vida que se redobra y se envuelve sobre si misma.

Pero, queda por abordar la cuestión de la multiplicidad de los juegos del lenguaje. Ciertamente, hay, en Wittgenstein, una idea que se aproxima (casi) a la de un suelo único, sub-yacente a los múltiples juegos, como el último plano de inmanencia que varía y se especifica en mil hojaldrados; en el caso de Wittgenstein, algo así como la idea de una *humanitas minima*, minuciosamente trabajada por Giannotti en su último libro, *A Apresentação do Mundo. Considerações sobre o pensamento de Wittgenstein*, o de una especie de interfase entre el hombre y el animal (como Deleuze, Wittgenstein insiste poco sobre predicados "puramente" antropológicos: recordemos aquí a quienes invocan el "culturalismo" de este último; sin negar un estilo, a su manera, "trascendental", el no cree simplemente en la etiqueta de "naturalista").

Pero lo más importante, es la evaluación comparativa de los diferentes juegos de lenguaje o de las formas de vida. Reiteramos la pregunta de Deleuze: ¿hay un mejor plano de inmanencia? ¿Quién es el Spinoza del filósofo austriaco? ¿Frege o... Kierkegaard, igualmente presente en el álbum de familia de Deleuze (la Repetición, etc.)? salvo que esta amable provocación no lleva muy lejos. Sería más útil fijar dos líneas de investigación y juzgar de su posible convergencia entre: 1) el constructivismo de la concepción wittgensteniana del lenguaje y del conocimiento; 2) la idea del caos o de un "mundo" sin reglas (un *¿im-monde?*), que ocuparía el lugar anteriormente reservado a la dimensión de lo "Místico"; y finalmente, 3) el "perspectivismo" que parece esbozarse en el entrecruzamiento de 1 y 2. Digámoslo en una expresión: "perspectivismo sin relativismo", para citar la fórmula lapidaria de Luis Henrique Lopes dos Santos, que comento permanentemente. ¿Qué puede significar un perspectivismo sin relativismo? Está idea, ¿no nos remite inmediatamente a Nietzsche? En todo caso, es la idea que parece despuntar en la definición deleuziana del plano de inmanencia como un "horizonte" muy extraño: "[...] pero el plano es el horizonte de los acontecimientos[...]; no el horizonte relativo que funciona como un límite, cambia con el observador y engloba los estados de cosas observables, sino el horizonte absoluto, independiente de cualquier observador, y que vuelva al acontecimiento como concepto independiente de un estado de cosas visible donde se efectuaría."².

En el caso de Wittgenstein, el carácter no relativista de su perspectivismo debe relacionarse a la prohibición de cualquier forma de juicio de valor -lo que no deja de ser paradójico: ¿cómo describir la forma de vida contemporánea, o la civilización tecno-industrial, como "decadente" (porque está impregnada por ese "*grässlichen Übels, der ekelhaften, seifeinwässrigen Wissenschaft*"), y decir que esto no corresponde a ningún juicio de valor? Sería posible disolver la paradoja remitiéndola a lo que Wittgenstein dice de la relación entre el "genio" y el simple "hombre honesto" (como índice de la relación entre dos formas de vida diferentes), en los *Vermischte Bemerkungen*. Leamos: "El genio no tiene más luz

1.- L Wittgenstein, *Über Gewissheit*.

2.- G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 39.

que el hombre honesto, pero concentra esta luz, gracias a una especie de lente, en un punto brillante.”¹ ¿No podríamos decir que es el mismo paradigma que se aplica en la comparación de los estilos de vida de los individuos y las formas de vida colectivas? En efecto, sin jerarquizar las formas de vida (que tienen la misma “cantidad de fuerza y de autenticidad”, como el genio y el hombre honesto que tienen la misma “cantidad de luz”), Wittgenstein no puede impedirse compararlos, y señalar su preferencia por aquellos que le son más próximos: los que nos invitan a lanzarnos de una manera insensata contra los límites del lenguaje, abriendo el espacio de la ética, del arte y de la religión (ver la nota sobre Heidegger, en *Wittgenstein und der Wienerkreis*), que nos invitan -”in’s alte Chaos hinabsteigen, und sich dort wohlfühlen”- a extraer algunos fragmentos, algunos signos, en la imposibilidad lógico-gramatical absoluta de extraerlos de las *proposiciones*. Operación ética, estética y religiosa, pero que es también el *telos* de la filosofía, cuando renuncia a su condición de Teoría o de Representación y deviene visión de su propio límite o del límite de la Vida -la famosa *Übersichtlichkeit*, a la vez visión muda, perspicaz y sinóptica-, cuando se aproxima, por así decirlo, a la de la Música y a la de la Poesía. ¿Schopenhauer? Nadie ignora la importancia del primer maestro de Nietzsche en la génesis del pensamiento de Wittgenstein, desde los primeros hasta los últimos escritos. El dispositivo Schopenhauer/Nietzsche podría proporcionar un mínimo de verosimilitud a las aproximaciones, poco habituales, que hemos planteado entre las obras de Deleuze y de Wittgenstein.

III

Para terminar, añadamos simplemente algunas notas complementarias respecto de la relación entre filosofía y vida. Es posible que las aproximaciones propuestas adquieran más verosimilitud desde el punto de vista de los efectos “prácticos” producidos por ideas como las de plano de inmanencia o juego de lenguaje. En efecto, como en Kant, es innegable que, tanto para Deleuze como para Wittgenstein, la actividad filosófica sólo alcanza su plena justificación en sus efectos ético-políticos. Más aún, para uno como para el otro, parece que la ilusión filosófica sólo merece la crítica por sus efectos devastadores sobre la vida inmediata, individual y colectiva. Respecto de las relaciones entre filosofía y vida en Wittgenstein, es bueno recordar las observaciones de von Wright: “En razón del entrelazamiento del lenguaje y los modos de vivir, un desorden en el primero refleja un desorden en las últimas. Si los problemas filosóficos son el síntoma del hecho de que el lenguaje produce las excrescencias malignas que obscurecen nuestro pensamiento, entonces debe existir un cáncer en la *Lebensweise*, el modo de vida mismo”². Diagnóstico “catastrófico” del presente y concepción “sintomal” de la filosofía, que se expresa, igualmente, en los escritos de Deleuze, al menos a partir de *El Antiedipo*: allí también, ¿las críticas de la forma de vida instituida por el Capital y la crítica de las “teorías” que la expresan no se entrelazan (con, respecto al psicoanálisis, una crítica que es muy diferente a la que Wittgenstein dirige a Freud)? En verdad, estamos frente a dos filósofos de inspiración esencialmente “anarquística”. Y esto, por dos razones: 1) hacen la guerra a cualquier forma de fundacionalismo en filosofía, a cualquier esfuerzo de encontrar un *Principio* más allá de la inmanencia de la vida: ¡nunca trascender el plano de inmanencia! ¡nunca buscar un punto más allá, nada está escondido! 2) porque este combate es también un combate contra las formas de socialidad que están en la base de esos fundacionalismos, o que estos expresan de manera sublime o sublimada.

Pero es claro también que este parentesco de estilo sólo funciona hasta cierto punto, para enseguida dar lugar a una dramática bifurcación que lleva al uno a una ética individualista, impregnada por el espíritu

1.- L. Wittgenstein, ob. cit.

2.- G. H. von Wright, *Wittgenstein*, T.E.R., pp. 228-229.

de la fe, y al otro a una ética que identifica finalmente con la política. De un lado, un *narodnik* solitario encantado por la lectura de Tolstoi, mirando hacia el pasado (la Cultura que ha muerto), ocupado solamente -gracias al milagro de la fe (aún si no cree en Dios)- por su salud inmediata, sin anticipar nada ni esperar nada del futuro. El otro, un *narodnik* solidario (a la imagen de Sartre, un traidor a la burguesía), que se opone a la barbarie del presente, volviendo los ojos al futuro, y que produce el despiadado diagnóstico de la “sociedad de control”, emparentada con la emergencia de una nueva forma de socialidad. ¿Es como si Deleuze se volviera, al final, con un cierto optimismo, hacia las “nuevas fuerzas que se anuncian” -nuevo avatar de los “filósofos del futuro”, del que hablaba Nietzsche, y de la “resorción de la vida de la *filosofía separada*” anunciada por Marx?

Estamos aquí en oposición a Wittgenstein que, separado del pasado, no titubeaba en erradicar cualquier forma de espíritu utópico escribiendo en los *Vermischte Bemerkungen*: “cuando pensamos en el porvenir del mundo, vemos siempre el punto en que estará si continúa siguiendo el curso que le vemos seguir hoy; no prestamos atención al hecho de que no va en línea recta, sino que sigue una curva, y su dirección cambia constantemente”¹. Como si la idea de la imprevisibilidad radical de la vida y de la historia pudiese tanto abrir como cerrar la puerta a la esperanza política.

Desencantamiento y esperanza se entrelazan de maneras diferentes para los dos filósofos; pero tanto uno como el otro son tan poco conformistas que utilizan a la filosofía -con los instrumentos que ella/ellos crea/n: plano de inmanencia, juego del lenguaje, etc.- para llevar la crítica al corazón del mundo en el que vivimos.

Traducido del portugués al francés por el autor
revisado por Éric Alliez

1.- L. Wittgenstein, ob. cit.

Entre Deleuze y Whitehead

Isabelle Stengers

“Ninguna regla y sobre todo ninguna discusión dirán de entrada si es el buen plano, el buen personaje, el buen concepto, pues cada uno de ellos decide si los otros dos están o no logrados, pero cada uno de ellos debe ser construido por su propia cuenta, el uno creado, el otro inventado, el otro trazado. Se construyen problemas y soluciones de las que se puede decir ‘Fracasado... Logrado...’, pero sólo poco a poco y siguiendo sus co-adaptaciones. El constructivismo descalifica cualquier solución que retarde las construcciones necesarias, tanto como denuncia los universales, la contemplación, la reflexión, la comunicación como fuentes de lo que se llama ‘falsos problemas’ que emanan de las ilusiones que rodean el plano. Es lo único que se puede decir de entrada”¹

Y ¿qué se puede decir después, cuando la creación del filósofo es entregada al trabajo de los comentadores, cuando cada uno puede entregarse a las delicias académicas de la comparación? Señalar “lo mismo”, los puntos de acuerdo, juzgar las diferencias, servirse de lo uno para situar los límites de lo otro, sentimos que hay una falta de gusto, una especie de bajeza. Pues la comparación exige la inmovilidad, la inmovilización en un estado-de-pensamiento que efectúa, que hace surgir, inevitablemente, una posición terciada, trascendente. Pobre pequeña trascendencia previsible: pan cotidiano del ejercicio universitario.

Y sin embargo, hay algo que hacer “entre” dos filósofos, desde que vibra un contraste, una cuestión de la que el interés es, precisamente, contra-enmarcar la tentación de la comparación. Pues existe la posibilidad de poner en crisis lo que se ofrecía como semejanza, de hacer divergir las paralelas, de hacer existir, fracasado o logrado, algo Interesante, Extraordinario, Importante² (lo que jamás es una semejanza o un paralelo). Comprometer el movimiento de aprenderlo hay donde siempre pueden surgir, cualquiera que sea el terreno, una nueva generación de buenas voluntades adhiriendo a los resultados. Experimentar a un filósofo como Afuera en función del cual encontrar al otro.

¿Deleuze y Whitehead? Las buenas voluntades, aquí, están en su asunto. Enganche y garantía: la fulgurante presentación de *Process and Reality* en *Différence et répétition*, el capítulo consagrado a Whitehead en *El pliegue*. Convergencias evidentes: la especulación como constructivista, deliberadamente acopernicana, la oposición también deliberada a las determinaciones lógicas, o a toda nostalgia respecto al ideal de “saber lo que se dice”, el espacio producido por empalmes, el cuestionamiento de toda continuidad, de todo derecho a prolongarse, aún paso a paso. Continuemos, la lista es demasiado larga. Pero también son previsible, sobre fondo de acuerdo, la evaluación de los desacuerdos. No pueden ser más evidentes. Cualquier deleuziano leería sin estremecerse “La naturaleza consecuente de Dios es su juicio sobre el mundo. Preserva el mundo en la medida en que aquel pasa en la inmediatez de su propia vida. Es el juicio de una ternura que no pierde nada de lo que puede ser preservado. También es el juicio de una

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, París, Minuit, 1991, p. 79.

2.- *Ibid*

sabiduría que utiliza lo que, en el mundo temporal, sólo son pedazos y restos”¹. Whitehead intenta una cosmología de la que los valores anunciados son la coherencia y la adecuación. Ninguna línea de fuga que escape a la tierna sabiduría de su Dios que juzga, preserva, utiliza, y puede entonces ser sospechoso de beneficiar, de homogeneizar en su provecho, de “sobrecodificar”. Con todo lo que deriva de esto, paso a paso y naturalmente: sistema de Whitehead contra intempestivo deleuziano. El comentador, a nombre de las líneas de fuga y de lo intempestivo, estatuye y juzga. Llegaría hasta a preguntarse por qué Deleuze no lo ha hecho: ¿Por qué esta él, entonces, “encaprichado” de Whitehead?

Y entonces, para hacer existir el contraste *entre* Deleuze y Whitehead, puede ser mejor partir de una diferencia, una pequeña diferencia insignificante, grano de arena que agarrota los engranajes de la comparación. Que haga divergir desde el principio, para evitar -crear la posibilidad de evitar- el juicio que transforma los riesgos en considerandos. Esta diferencia, aquí, tiende hacia las maneras respectivas en que, muy rápidamente, Deleuze y Whitehead definen la filosofía. Deleuze se refiere a la creación, Whitehead a las ciencias experimentales: “Toda ciencia debe forjar sus propios instrumentos. La herramienta que requiere la filosofía es el lenguaje. Así, la filosofía transforma el lenguaje de la misma manera que la ciencia física transforma los aparatos pre-existentes”². Contraste, entonces entre creación de conceptos y experimentación con el lenguaje. Dos estilos distintos, dos maneras de trazar el plano, de seleccionar lo que vuelve al pensamiento. Y dos maneras de hacer su plano redistribuyendo a aquellos que la historia de la filosofía hace coexistir.

Podría decirse que la creación es peligrosa, peligrosa para el pensador, peligrosa también, eventualmente, para otros, en primera instancia no para los que lo aborrecen o lo temen sino sobre todo para aquellos en quienes se autoriza. La experimentación es arriesgada, pero el “sabio loco”, el teórico o el experimentador que van y vienen en lo que, para cualquier otro, sólo es delirio, hace parte del mal folclor de las ciencias. Seguramente esta Cantor: afortunadamente para todos los que adhieren, por procuración, a una imagen del pensamiento que, si es digna de ese nombre, debe poder avvicinarse con la locura. Pero la fatiga amenaza aún más al experimentador que la locura, pues la Idea, que “hace de nosotros las larvas puestas bajo la identidad del Yo tanto como bajo la semejanza del yo”³, está siempre comprometida en un problema referenciado. Ni Yo en el puesto de mando, ciertamente, ni yo igualándose a sus propiedades, pero tampoco un “se” llevando a la potencia del drama la destitución del Yo y la fisura del yo. Una especie de “nosotros” móvil, reproduciéndose por todas partes a donde el problema conduce al pensador, siendo aquel el heredero y la cabeza buscadora. La experimentación se arriesga respecto de ese “nosotros”, las desterritorializaciones que opera son relativas a ese riesgo, a las exigencias relativas a la recreación de un nuevo “nosotros” en un nuevo hábitat, con nuevos hábitos.

La filosofía, en el sentido de Whitehead, opera seguramente un paso al límite de la experimentación. El “nosotros” es fabricado al mismo tiempo que el problema que pone al pensador en riesgo. Pero también el “nosotros” fabrica al pensador al mismo tiempo que aquel lo fabrica: aún si Whitehead no se dirige a ningún colectivo de experimentadores, “cae en el caos” sobre el modo de los nuevos hábitos por tomar. La experiencia puede ser tan radical como se quiera, ella es habitable, “nosotros” podemos habitarla.

1.- A. N. Whitehead, *Proceso y realidad. Ensayo de cosmología*, Paria, Gallimard, 1995, p. 532.

2.- PR., p. 57.

3.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, París, PUF, 1968, p. 283.

El “nosotros” que se fabrica Whitehead es moderno, en el sentido en que plantea el problema de lo que la modernidad ha celebrado como progreso: nosotros hemos hecho bifurcar la naturaleza (*Concept of Nature*). Reivindica, entonces, el sentido común: aunque bifurcamos la negación, tenemos la convicción, la fe instintiva, de que existe un Orden de la Naturaleza (*Science and the Modern World*). Y él está envuelto en la aventura del racionalismo: nosotros esperamos construir un lenguaje que exhiba de manera adecuada este orden, que se rehúse a hacer virtud de cualquier incoherencia (*Process and Reality*). Y ese “nosotros”, en fin no se opone a nadie, no corresponde a ningún “ellos”, no entra en lucha contra ninguna opinión. Y más precisamente transformar el enunciado de toda opinión, de suerte que ese enunciado llega a exhibir la manera como puede ser “salvada”. No “*explain away*”: resistir deliberadamente, por la fabricación de un lenguaje tan artificial como sea posible, a la oferta de cualquier lenguaje particular, que selecciona y elimina; afirmar al mismo tiempo lo que nuestros lenguajes oponen. No conozco adiós tan determinado a la nostalgia de una verdad-razón, de este lado de la pantalla de las interpretaciones: “Si nosotros deseamos obtener el registro de una experiencia no interpretada, es tanto como exigir a una piedra que registre su propia auto-biografía”¹.

El estilo filosófico de Whitehead, como el de Leibniz, es el de un matemático. Irenismo. Hacer converger. Para un matemático, hacer converger, no tiene estrictamente nada que ver con un rechazo de las divergencias. Y sobre todo con cualquier opinión, “acallando” las divergencias para mantenerse en el acuerdo. Es un trabajo de invención que exige, llegado el caso, todas las audacias. Es el constructivismo propio de los matemáticos, que obliga al matemático a crear sus propios seres, a transgredir las reglas de buen sentido como también las formulaciones que dan al sentido común el sentimiento de que sabe lo que sabe. La exigencia de convergencia no se impone a los otros seres, es el matemático mismo quien se arriesga. Y cuando Deleuze afirma la divergencia de las series, no va “más lejos” que el matemático, parte en otra parte.

Calculemus. Por vertiginosas que sean las transformaciones impuestas a la formulación de las evidencias de sentido común por la creación de ese “nosotros racional”, la coacción aceptada por Leibniz y Whitehead implica que no se tratará ni de acallar ni de mantenerse libre. No dejarse tentar por la posibilidad, siempre ofrecida, de descalificar lo que se formula a nombre de ese “sentido común” sino hacer existir toda la distancia posible entre esas formulaciones y lo que insiste sordamente a través de ellas, lo que es silenciado, mutilado o al contrario transformado en principio polémico desde que una formulación particular, cualquiera que sea, puede pretender al poder de juzgar. Y entonces acoger, pero añadiendo también dimensiones para que las formulaciones opuestas, mientras pierden toda semejanza con los juicios, exhiban la posibilidad de ser afirmadas al mismo tiempo. Lo que, en relación con las líneas de fuga, con los imposibles, en la afirmación de la diferencia pura, puede parecer un verdadero bloqueo. Nada escapa que no sea integrado, ratificado, celebrado. Y retraducido de tal manera que, muy curiosamente, lo que se presentaba como contestación radical -nada que ver, nada en común- deviene contraste interesante, extraordinario, importante.

He aquí lo que puede inspirar las peores sospechas. Salvo que, desde que son enunciadas, esas sospechas traducen la lealtad de una adhesión. Líneas de fuga, imposibles, diferencia o contestación han sido de nuevo transformados en armas de juicio, permitiendo a un recién llegado estatuir los méritos comparados de las proposiciones a él ofrecidas. Transformación instantánea de un pensamiento en consigna. Mientras Whitehead inscribe la filosofía en la aventura del racionalismo, parece realmente exigir al filósofo

1.- PR, p. 63.

renunciar a escribir “para” los analfabetas y los gatos que mueren. Pero quizás también exige del filósofo que no se “aproveche” ni del analfabeta ni del gato que muere.

La misma vacilación interviene a propósito del uso whiteheadiano del término “salvar”. Salvar al mismo tiempo todas las experiencias es el trato común entre el desafío al cual se somete el esquema categórico, sistemas de “ideas generales” a partir de las cuales toda experiencia, tanto la del electrón como la del pensador, deberían llegar a exhibir la misma “textura”, y la manera como Whitehead describe la actividad divina. Sospecha inmediata: ¿Dios, que salva todo lo que está cumplido, acabado en el doble sentido de plenamente actualizado y de terminado, es el salvador del mundo? ¿El filósofo se arroga el papel de salvador? O bien, ¿habría que tomar “salvar” en el sentido de otra tradición, la de los astrónomos pre-copernicanos que se daban como meta “salvar” los fenómenos? En ese caso, de nuevo, la situación es vacilante. La exigencia llevada sobre el filósofo, le prohíbe olvidarse del problema a nombre de la belleza persuasiva de la solución. Y lo que entonces vuelve, es la acusación de cobardía de la que fueron víctimas, en la época de Copérnico, los astrónomos “racionalistas”, aquellos que no adhirieron a la nueva pretensión asociada al heliocentrismo: poder afirmar que el sol está *verdaderamente* en el centro, es decir exigir que en esta verdad se vea reconocido el poder de imponerse al cualquiera.

Salvar los fenómenos, traducirlos en un lenguaje que les permita exhibir una común razón sin, sin embargo, pretender que esta razón es la suya. Divorciar activamente razón y poder, verdad y capacidad polémica de denunciar la ilusión: ¿cobardía de diplomático frente al conflicto o saber de matemático en cuanto al carácter irrisorio de las justificaciones que intervienen en los conflictos entre poderes rivales?

En cuanto a la actividad divina salvadora, la divorcia de toda problemática de salvación, en el sentido en que esta implicaría una forma de juicio. El Dios que “salva” está situado, activamente separado del poder de juzgar. Pues llega “después”, como el astrónomo viene después del Cielo y la Tierra. Y depende de lo que ha sido realizado, como el astrónomo depende de lo que observa. Si puede ser llamado “salvador”, es que él repite de otro modo, como el astrónomo, pero también porque su repetición afirma a la vez y al mismo tiempo lo que ha sido realizado y el precio de la realización, lo que no ha sido tomado en cuenta: el campo y el fuera-campo. “Comprende”, verdaderamente, pero no en el sentido en que podría juzgar las razones. Las razones que se da miran la entidad que se actualiza. El comprende en el sentido en que esas razones le pertenecen en su novedad selectiva y afirmativa. Incomparables puesto que ningún saber divino, ni ninguna suputación, pre-existen en cuanto a lo que podrían ser. El Dios de Whitehead es una criatura y El afirma con todas las criaturas el carácter último de una categoría a la cual todas son, en la cosmología whiteheadiana, relativas, y que ella misma no es relativa a nada: la creatividad.

Entre Deleuze y Whitehead, lo que vibra, lo que titubea, lo que obliga a pensar no mira, o muy indirectamente, al analfabeta o al gato que muere: el filósofo que, según Deleuze, piensa o escribe “para” ellos, no espera evidentemente de ellos que se hagan medida, que tengan el poder de hacer la diferencia entre estilos filosóficos, de designar su “justiciero”. Al contrario, la diferencia entre el riesgo de la experimentación whiteheadiana y el peligro de la creación deleuziana tiene efectos sobre el filósofo. La creación de conceptos, siempre por hacer -logrados o mallogrados- obliga al pensador deleuziano, pero lo expone. Y lo expone primero al riesgo de traicionar, de comentar, de explicar lo que Deleuze “pensaba”. Y lo expone también a la tentación de vivir el peligro por procuración o aún en la culpabilidad hipocondriaca de no serlo todavía, de no ser digno. Nada de eso hay con Whitehead para quien, convenientemente descrito, todo es creación (*nothing is but anything*). Para quien la creatividad es el plano que habita y afirma el filósofo, su creación lo obliga o él la traiciona. Pero no se trata de quietismo, pues

el pensador whiteheadiano esta expuesto a otro problema. Los conceptos whiteheadianos, objeto eterno, proposición, mirada subjetiva, entidad actual, contrastes, etc., como también sus “principios”, y de entrada el principio ontológico -no entidad actual, no razón- hacen efectivamente sistema. Ninguno puede ser objeto de comentario sin que los otros pueblen la escena. Ninguno puede ser objeto de una adhesión identificadora. Constituyen en conjunto una máquina abstracta que no puede ser descrita como tal, sólo puesta en funcionamiento. Que esté funcionamiento -lo que Whitehead llamaba “aplicaciones”- crea efectivamente, para aquel que lo arriesga, una metamorfosis de lo dado, dando a cualquier descripción la violencia de un encuentro, obliga al pensamiento, al movimiento de aprender, es la única oportunidad del sistema, eso sin lo que no puede suscitar del lado del filósofo más que incredulidad perpleja o, peor, comentario erudito. Los conceptos whiteheadianos, como lo testimonia la desenvoltura con la cual el mismo Whitehead los hace o deshace, modificados a lo largo de las páginas de *Process and Reality*, exigen el “salto imaginativo” sin el cual sólo son “osamentas desechadas”¹. Anuncian su carácter fabricado, son perfectamente incapaces de inspirar el “sentimiento inmediato” de su verdad, la adhesión que transforma la línea de fuga en consigna.

“Siempre hay una manera en que la desterritorialización absoluta sobre el plano de inmanencia toma el relevo de una desterritorialización relativa en un campo dado”². Hablando de pensador “deleuziano” o “whiteheadiano”, deliberadamente he designado, “entre Deleuze y Whitehead”, el asunto de la desterritorialización relativa que suscitan. De la desterritorialización absoluta no puede evidentemente tratarse puesto que mi pregunta está situada en el campo dado de los textos que nos han dejado y de los conceptos que han creado. Que los conceptos whiteheadianos no permiten, al filósofo que vectorizan, confundir el zig-zag de su “escoba de bruja” con una desterritorialización absoluta, es quizá la razón por la que Whitehead es mantenido en un “Afuera” por la filosofía universitaria. ¿Los conceptos deleuzianos tendrán esta resistencia? Cuando un cierto pudor, o un cierto terror, ya no los defiendan, ¿podrán evitar funcionar como santo y seña, efectuando bajo el régimen más pobre de los universales, el universal académico, la reterritorialización sin ninguno de los problemas de toda creación? Es la pregunta que nos ha dejado Deleuze, la de nuestra capacidad de no servirnos de él para beneficiar desterritorializaciones absolutas por procuración.

Entre Deleuze y Whitehead, la cuestión no es, no puede ser, elegir, como entre dos ofertas expuestas en la vitrina del campo, dado, de la filosofía. Pero, tal vez, nos fuerce a encontrar el problema de lo que viene “después de” un filósofo, las condiciones de un relevo: la cuestión de una pedagogía del concepto.

1.- PR, p. 163.

2.- G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 85.

Tercera Parte

Política y clínica



Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)

François Zourabichvili

Quisieramos abordar aquí los juegos políticos del pensamiento de Deleuze, bajo un ángulo a la vez provisional y restringido. No vemos muy bien cual era el izquierdismo de Deleuze. La izquierda, sea de la naturaleza que sea, se define generalmente por su voluntarismo. Ahora bien, Deleuze desarrolla la filosofía menos voluntarista: reivindica la “mala voluntad” del Idiota a la rusa, el “nada de voluntad” del Original en el americano¹. Siempre insistía en el carácter profundamente involuntario de cualquier verdadero pensamiento, de cualquier devenir. Nada le era, entonces, más extraño que la empresa de transformar al mundo según un plan, o en función de una meta. Permanentemente celebraba, acechaba, llegado el caso, lo que él llamaba los “devenires-revolucionario”.

El dualismo conservar/transformar ocupa todo el espacio de la percepción política ordinaria; difícilmente es concebible una actitud política que no intente ni conservar, ni transformar, ni -como en el reformismo- transformar lo que conserva o conservar lo que transforma, es decir adaptar. No se pueden abrigar dudas respecto de las organizaciones políticas y sus intenciones sin preocuparse por preguntar lo que se “propone”. Deleuze se guarda muy bien de proponer lo que sea, si bien esta abstención tranquila no expresa a sus ojos ningún vacío o carencia. En política como en arte, o en filosofía, él veía en una cierta “decepción”, la condición subjetiva propicia para algo efectivo (un “devenir”, un “proceso”)².

Entiende que la izquierda ya no cree en los proyectos. Estando, a la vez, identificada con la realización de los proyectos, no tiene otra elección que renunciar a sí misma o intentar creer en lo que no cree: renegar, o bien denegar. Aún si el voluntarismo no concierne aquí a la acción, sino a la creencia en la acción. Y vemos vagamente en los filósofos de izquierda que no producen ningún ideal en el cual se pueda creer de nuevo, como si no sondearan tampoco lo posible, por debilidad o sofisticación.

El último gran texto de Deleuze, publicado en 1992, se titula “El agotado”. No es un ensayo político puesto que está consagrado a Beckett. Pero aparece a menos de tres años de la caída del Muro de Berlín, cuando proliferan los discursos satisfechos sobre la muerte de las utopías, sobre la ilusión de cualquier alternativa a la economía de mercado; y su tema es el agotamiento de lo posible.

“Ya no hay posible: un espinosismo encarnizado”³. Hay pocas, muy pocas oportunidades, en Deleuze, para que la invocación de Spinoza sea un signo de aflicción; lo que no excluye, sin embargo, el sarcasmo. Comenzamos entonces por tranquilizarnos diciendo que esto no tiene relación con la política. Simplemente, Deleuze presta al personaje del agotado la famosa fórmula de Bartleby, de Herman Melville, a la que había consagrado anteriormente poco tiempo esperando un texto de contenido expresamente político⁴. Queda el que uno no se alegrará de la extinción de lo posible sin una brizna de perversidad.

1.- Ver respectivamente *Diferencia y repetición*, p. 171, y *Crítica y Clínica*, p. 92.

2.- *Proust y los signos*, p. 45; *Diferencia y repetición*, p. 258.

3.- *El agotado*, que sigue a las *Cuatro piezas para televisión*, de Samuel Beckett, Paría, Minuit, 1992, p. 57.

4.- *Ibid*, p. 60: “*I would prefer not to*, según la beckettiana fórmula de Bartleby”.

Tratemos de entender las armónicas políticas del agotado, aunque el texto tenga otra inclinación. A la izquierda, que desespera de lo posible, Deleuze parece decirle: el agotamiento de lo posible está muy bien; y sobre todo no crean que el agotado está simplemente fatigado, y que lo posible permanece, bajo la impotencia presente de realizarse. “El agotado es mucho más que el fatigado”¹. Pero a la derecha, de la que parece entonces excesivamente próximo al estar dado el que ella se alegra por la naturaleza de la ausencia de posible, le precisa: haber agotado lo posible, no es lo que ustedes creen. El texto comienza por el desdoblamiento del agotado y del fatigado, pero enseguida lo enuncia: “agotar lo posible”, se divide, al entender por posible o una alternativa o una potencialidad. Multiplicar los dobles: quizá esto es lo perverso, teniendo en cuenta los efectos humorísticos que implica (sorpresa o decepción). La izquierda no puede recusar el enunciado; pero la derecha sólo puede retomararlo por su cuenta a condición de no comprenderlo (o de comprenderlo a su manera: lo posible, de todos modos, nunca lo ha habido). Deleuze suscita, en general, irritación en la gente de izquierda, pues ataca lo posible, la libre discusión, los derechos del hombre... Pero alimenta en la gente de derecha una sospecha de perversidad: al menos en quienes perciben algo, aún negativamente.

Dos discursos aparentemente opuestos coexisten en Deleuze: agotar lo posible / crear lo posible. Demasiado aparentes para ser reales, las contradicciones de los grandes filósofos generalmente son muy interesantes: señalan un momento de tensión extrema en el pensamiento, una afirmación difícil más que una dificultad de afirmar.

1) Creación de posible y posibilidades de vida.

Deleuze invierte la relación habitual de lo posible y del acontecimiento. Lo posible es lo que puede llegar, efectivamente o lógicamente. Es un llamado a no resignarse, porque la situación está llena de posibilidades y que aún no se han intentado: se apuesta sobre una alternativa actual. Siguiendo a Bergson, Deleuze dice al contrario: lo posible, usted no lo tiene de entrada, no lo tiene de entrada sin haberlo creado². Lo posible, es crear lo posible. Pasamos aquí a otro régimen de posibilidad, que nada tiene que ver con la disponibilidad actual de un proyecto por realizar, o con la aceptación vulgar de la palabra “utopía” (la imagen de una nueva situación que se pretende sustituir brutalmente en lo actual, esperando reunir lo real a partir de lo imaginario: operación sobre lo real, más bien que de lo real mismo). Lo posible llega por el acontecimiento y no a la inversa; el acontecimiento político por excelencia -la revolución- no es la realización de un posible, sino la apertura de posible:

En los fenómenos históricos como la revolución de 1789, la Comuna, la Revolución de 1917, hay siempre una parte de acontecimiento, irreductible a las determinaciones sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta este aspecto: ellos restauran causalidades para-después. Pero el acontecimiento mismo está en desenganche o en ruptura con las causalidades: es una bifurcación, una desviación con relación a las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibles³.

1.- *Ibid*, primera frase.

2.- Bergson, *El pensamiento y lo móvil*, París, PUF, p. 14 y 113.

3.- "Mayo del 68 no ha tenido lugar", firmado con Félix Guattari, *Les Nouvelles*, 3-9 de mayo de 1984.

Una revolución, en lo que tiene de efectivo, ya no es la consecuencia causal o mecánica de una situación dada, como la realización de un proyecto o de un plan (aún si la referencia a un plan es un dado de la acción). Por apertura de un campo de posibles, ¿hay que entender que lo que no era realizable, lo deviene? ¿qué todo se muestra posible o realizable en un clima insurreccional? Y ¿qué los límites ordinarios de lo posible levantan una inhibición o una sumisión, más bien que coacciones reales? La idea voluntarista según la cual el secreto del poder está en el querer, no puede prestarse a Deleuze, aún si dos pasajes densos del *Antiedipo*, que se aclararon enseguida, parecen primero ir en ese sentido separándose netamente de lo posible como instancia de realización:

Lo real no es imposible, en lo real, al contrario, todo es posible, todo deviene posible. No es el deseo el que expresa una falta molar en el sujeto, es la organización molar la que destituye el deseo de su ser objetivo. Los revolucionarios, los artistas y los videntes se contentan con ser objetivos: saben que el deseo entraña la vida con una potencia productora, y la reproduce de una manera tanto más intensa por cuanto tiene más necesidad¹.

La actualización de una potencialidad revolucionaria se explica menos por el estado de causalidad pre-consciente en el cual está cogida, que por la efectividad de un corte libidinal en un momento preciso, esquizo del que la única causa es el deseo, es decir la ruptura de causalidad que fuerza a re-escribir la historia en el real mismo y produce ese momento extrañamente polívoco en el que todo es posible...²

¿Qué es un “nuevo campo de posibles”? ¿El horizonte de todo lo que puede ser imaginado, concebido, proyectado, esperado, en una época dada? Desde ese punto de vista, una revolución tiene el carácter de una mutación subjetiva, y vuelve por sí misma caducos los proyectos que la animaban, pues estos pertenecen todavía al antiguo campo de los posibles. ¿O bien, se trata de una redistribución de roles y de funciones, de un trastorno del conjunto de las posiciones sociales posibles? Sería una mutación de otro orden, afectando al capitalismo. Deleuze describe, por ejemplo, el paso de una “sociedad disciplinaria” a una “sociedad de control”: asistimos a la instalación de un nuevo régimen de dominación, no a la apertura de un nuevo campo de posibles. Una tal conmoción afecta más bien las condiciones históricas en función de las cuales puede producirse un acontecimiento político.

Por “nuevo campo de posibles”, hay que entender otra cosa: la palabra posible ha dejado de designar la serie de alternativas reales e imaginarias (o bien... o bien...), el conjunto de las disyunciones exclusivas características de una época y de una sociedad dadas. Conciérne al presente la emergencia dinámica de lo nuevo. Es la inspiración bergsoniana del pensamiento político de Deleuze. Realizar un proyecto no aporta nada nuevo en el mundo, puesto que no hay diferencia conceptual entre lo posible como proyecto y su realización: justamente el salto en la existencia. Y quienes pretenden transformar lo real a imagen de lo que primero han concebido, toman por nada la transformación misma. Hay una diferencia de estatus entre lo posible que se realiza y lo posible que se crea. El acontecimiento no abre un nuevo campo de lo realizable, y el “campo de posibles” no se confunde con la delimitación de lo realizable en una sociedad dada (aún si indica o induce el re-desglose).

¿La apertura de posibles es, entonces, una meta, en la que el problema es menos el de construir el porvenir que el de mantener las perspectivas respecto a él? ¿estamos convidados a vivir de la esperanza? “¡Lo posible, o me ahogo!”, resume Deleuze a propósito de Mayo del 68, retomando el grito desesperado de Kierkegaard. La esperanza revela todavía una lógica de realización, y Deleuze no parece tener esperanza

1.- *El Antiedipo*, p. 35.

2.- *El Antiedipo*, p. 453-454.

sobre ninguna cosa¹. Veía en Mayo del 68 la irrupción de lo real, y no del sueño: un momento de emergencia de lo posible, pero no ciertamente como imagen de lo que podría ser.

¿Qué es, entonces, lo posible, o lo “posible como tal”? Deleuze dice gustosamente: se trata de crear nuevas posibilidades de vida². Una posibilidad de vida no es una serie de actos por realizar, o bien la elección de tal profesión, de tal ocio, ni tal gusto o preferencia particular. “La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen” remite a las alternativas que definen a una sociedad, o al conjunto de los modos de existencia concretos posibles en una sociedad dada³. Pero, más profundamente, una posibilidad de vida expresa un modo de existencia: es lo “expresado” de un agenciamiento concreto de vida. Lo expresado, en Deleuze, no es nunca del orden de una significación o de un conjunto de significaciones. Consiste en una evaluación: no sólo la evaluación de las posibilidades de vida, cuando se llega a aprehenderlos como tales; sino la posibilidad de vida misma como evaluación, manera singular de evaluar o de repartir lo bueno y lo malo, distribución de los afectos. Una posibilidad de vida es siempre una diferencia⁴.

La invención de nuevas posibilidades de vida supone, entonces, una nueva manera de ser afectado. Deleuze insistía sobre el concepto de “aptitud de afectar y de ser afectado”, en Spinoza: veía en este, al igual que en la “voluntad de potencia” de Nietzsche como un pathos, el instrumento de una tipología de los modos de existencia inmanentes, de las maneras concretas de vivir y de pensar. En los dos casos, tiene su parte ligada a la potencia. Puede parecer paradójico invocar a Spinoza respecto de lo posible; de otra parte, el parentesco etimológico no basta para identificar potencia y posible, de cualquier modo no más que el carácter plural, diferencial, del concepto de potencia... Pero contentémonos por ahora con definir el concepto de posibilidad de vida: una distribución diferencial de los afectos (atrayente / repugnante, etc.).

Esas mutaciones afectivas inducen una nueva repartición de lo bueno y lo malo, lo delectable y lo insoportable, ahora en una misma persona (que, en adelante, apenas puede identificar el pasado que ha vivido como su pasado), ahora en una colectividad. El capítulo “Políticas”, en *Diálogos*, comienza por la evocación de este tipo de mutación, según una celebre novela de Fitzgerald. Más allá de los “cortes” (devenir célebre, arruinarse, devenir viejo, etc.), hay mutaciones de otro tipo, o “fisuras”:

La fisura se hace sobre esta nueva línea, secreta, imperceptible, marcando un umbral de disminución de resistencia, o el ascenso de un umbral de exigencia; ya no se soporta lo que se soportaba anteriormente; todavía ayer; la repartición de los deseos ha cambiado en nosotros, nuestras relaciones de velocidad y de lentitud se han modificado, nos llega un nuevo tipo de angustia, pero también una nueva serenidad...⁵

1.- Quizá haya lugar para distinguir esperanza (de promesa) y esperanza (de esperar): Jacques Rancière evoca el mesianismo desesperado que habita las últimas páginas del texto sobre Bartleby. Más generalmente, la filosofía de la inmanencia implica una esperanza (de esperar) en su cláusula misma: “no se puede saber de entrada”. Ver, por ejemplo, *Repetición y diferencia*, p. 187; *Mil Mesetas*, p. 306-307; *Péricles y Verdi*, p. 14-15. Los paréntesis son nuestros (N. de T.)

2.- Por ejemplo: *Nietzsche y la filosofía*, p. 115; *Crítica y clínica*, p. 15.

3.- *¿Qué es la filosofía?*, p. 72 y 103.

4.- Señalamos a este respecto que “posibilidad de vida” y “mundo posible” son conceptos casi sinónimos en Deleuze: los dos son del orden de lo expresado, los dos están definidos como diferencia (por ejemplo en *Proust y los signos*, Combray como diferencia, o bien del lado de Méséglié y el lado de Guermantes como expresando las posibilidades de vida heterogéneas, las distribuciones afectivas incompatibles).

5.- *Dialogos*, p. 153-154.

Un acontecimiento político es del mismo tipo: una nueva repartición de los afectos, una nueva circunscripción de lo intolerable. Una tal mutación subjetiva no se decreta, y la cuestión no es de entrada la de hacer votos o no: el pro y el contra sólo intervienen en el estadio de la respuesta o de la reacción, según que se elija asumir las consecuencias, o fingir que nada ha pasado. Tal era para Deleuze el fondo viviente de la separación izquierda-derecha, que apenas si se encarna en las organizaciones existentes.

2) Encuentro y potencialidades.

La política es, entonces, primero un asunto de percepción:

Mayo del 68 es más bien del orden del acontecimiento puro, libre de toda causalidad normal o normativa... Hubo muchas agitaciones, gesticulaciones, palabras, tonterías, ilusiones, en el 68, pero eso no es lo que cuenta. Lo que cuenta, es que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viera de un solo golpe lo que contenía de intolerable y viera también la posibilidad de otra cosa. Es un fenómeno colectivo bajo la forma: "Lo posible, sino me ahogo..."¹

Aquí el vidente o el visionario no es el que ve lejos en el porvenir; al contrario, no se ve o no se prevé ningún porvenir. El vidente capta lo intolerable en una situación; tiene "visiones", comprendidas las percepciones del porvenir o los "perceptos", que hacen fracasar las condiciones ordinarias de la percepción, y que envuelven una mutación afectiva. La apertura de un nuevo campo de posibles está ligada a esas nuevas condiciones de percepción: lo expresable de una situación hace irrupción bruscamente.

¿Cuál es la condición de una tal mutación subjetiva? Si el percepto se distingue de una simple percepción, es porque envuelve un encuentro, una relación con el afuera. Hay acontecimiento o videncia cuando alguien encuentra sus propias condiciones de existencia, o las de los otros; lo que se llama las "luchas", al menos en su fase ascendente y viviente, expresa menos, en este aspecto, una toma de conciencia que la eclosión de una nueva sensibilidad. En el 68, la mutación perceptiva y afectiva que consiste en "nuevas relaciones con el cuerpo, el tiempo, la sexualidad, el medio, la cultura, el trabajo...". Admitamos que la subjetividad de cada uno de nosotros este constituida por una síntesis de tales relaciones: he aquí que esas relaciones cambian, o que, con los mismos temas, con los mismos campos, se establecen nuevas relaciones. Siendo siempre exterior una relación, en Deleuze, esas relaciones son otros tantos encuentros. Nosotros encontramos brutalmente lo que teníamos cotidianamente bajo nuestros ojos².

El vidente capta en la situación su parte inactualizable, el elemento que desborda la actualidad de la situación: lo "posible como tal". El vidente ve lo posible, y por eso mismo accede a una nueva posibilidad de vida que exige cumplirse. Pero ver lo posible no consiste en elaborar un plan: se capta la situación actual en su potencialidad, como "campo de posibles". Se capta en la situación actual las potencialidades que actualiza, pero que podrían actualizarse de modo diferente puesto que difieren en naturaleza de su actualización: por segunda vez siguiendo a Bergson, y bajo su inspiración, el dualismo del libre-arbitrio y del determinismo se disuelve en provecho de su tercero-excluido, lo nuevo. Lo virtual efectivo (real) toma el relevo de lo posible (imaginario) por realizar.

Las potencialidades son de puras potencias, de puros dinamismos, captados independientemente de todas las coordenadas espacio-temporales (así el lenguaje los reúna en la forma verbal del infinitivo: son

1.- "Mayo del 68 no ha tenido lugar", *op. cit.*

2.- Ver *La imagen-tiempo*, p. 8. Y si, en otro registro, Deleuze y Guattari dicen que igualmente las mujeres tienen un devenir-mujer, es que la feminidad no es un dato de esencia sino un acontecimiento, o el objeto de un encuentro.

las singularidades de sentido y de acontecimiento)¹. En la actualidad se trata de diferentes fuerzas o aptitudes que actúan en una situación, llamadas de todas maneras a evolucionar: aptitudes de los hombres, del medio, aptitudes tecnológicas, etc. Bajo modos de existencia concretos, nosotros percibimos las posibilidades de vida que se nos ofrecen, como otras tantas posibilidades afectivas: esas posibilidades de vida son las maneras en que las potencialidades están repartidas y condensadas, en una época y en un campo social dados. Una situación expresa entonces un conjunto abierto de potencialidades, tal como están repartidas, distribuidas, empalmadas, condensadas en ella (conjunto transformable de las posibilidades de vida). Cuando captamos la situación como puro posible o en su potencialidad, nosotros evaluamos esas posibilidades de vida (o esos condensados) que, por eso mismo, se redistribuyen de modo diferente en nosotros para continuar inventando el encadenamiento o el agenciamiento material, espacio-temporal, que actualizará las nuevas potencialidades de vida, en lugar de dejarlos desvanecerse en el antiguo agenciamiento.

Ver, de golpe, esas potencialidades como tales, y no actualizadas de una manera determinada: tal es el acontecimiento, que entraña su aspecto mutante en un devenir revolucionario. La visión es forzosamente fugaz, puesto que la manifestación de un potencial se confunde con su disipación. Lo que ve paradójicamente el vidente-revolucionario, es la intensidad, en una imagen ella misma intensiva que se esfuma al concluirse; pues la intensidad se disipa deviniendo imagen. Nacimiento y muerte coinciden en esta imagen que sólo se puede repetir². Entonces, se hace la experiencia de lo posible como tal, o de lo posible como potencia, en su caída o su agotamiento: así se trata de “agotar lo posible”³.

Esta percepción del puro posible supone un espacio-tiempo especial, desprovisto de coordenadas, puro potencial desposando las potencias, las singularidades, independientemente de cualquier actualización en los estados de cosas o los medios: el “puro lugar de lo posible”⁴. Vemos ahora en que sentido “todo deviene posible”: las condiciones están reunidas por un nuevo trazo, sin que se imponga de entrada ningún recorrido. La creación opera en un espacio de redistribución general de las singularidades, ensayando nuevos agenciamientos concretos, bajo la conminación de una nueva sensibilidad: el espacio mismo del deseo, poblado no de formas y de individuos, sino de acontecimientos y de afectos. La creación guiada por la exploración afectiva, traza un nuevo agenciamiento espacio-temporal, agenciamiento de espacio y de tiempo y no sólo en el espacio y el tiempo; la cuestión, en efecto, no es la de saber como llenar el espacio-tiempo ordinario, sino recomponer este espacio-tiempo, que nos despliega tanto como nosotros nos desplegamos en él. El agenciamiento es un nuevo corte, un nuevo estriaje, una nueva distribución que implica operar en un espacio y un tiempo ellos mismos especiales, intensivos, no dados de entrada. Así Deleuze invoca los “ejes” para definir el nuevo campo de posibles abierto por Mayo del 68: el pacifismo sigue el eje Este-Oeste, un nuevo tipo de internacionalismo sigue el eje Norte-Sur⁵. Vectorial, direccional, problemático, el campo de posibles tiene la consistencia del movimiento, de la organización política como

1.- Las palabras potencialidad (o potencial) y singularidad son aquí equivalentes.

2.- Los revolucionarios son, en consecuencia, muertos-vivientes, pero no en el sentido en que se dice generalmente: la viabilidad precaria del desvanecimiento se mantiene en su retoma incesante, y las revoluciones mueren por no saber repetir, o por el desvanecimiento de la repetición (por las fuerzas avasallantes que denuncian una “traición”). No por azar el tema del traidor (en oposición al del tramposo) aparece en Deleuze a propósito del devenir y de la línea de fuga: todo trazo creador es traidor por necesidad. Ver *infra*.

3.- De ahí la ambigüedad: voluntad que envuelve su propia abolición.

4.- *La imagen-movimiento*, p. 115.

5.- “Mayo del 68 no ha tenido lugar”, *op. cit*

movimiento. Un movimiento revolucionario en sentido estricto no realiza una imagen, hace la imagen, un poco como el personaje de Beckett que exclama “Está hecho, he hecho una imagen”¹ ¿Se puede ver una revuelta? O, ¿Es ella la que ve, y se ve? La imagen es fragmentaria, y se disipa aquí y allá, adecuada a lo posible como tal (en el lugar de lo posible, imagen de lo real)².

“Todo es posible”, o “todo deviene posible”, en la medida en que las partes de la situación, tal como las capta el vidente, enlazadas de entrada: son otros tantos acontecimientos puros que componen problemáticamente un único acontecimiento (la situación), y pertenece a los acontecimientos resonar unos con otros, unos en los otros, caóticamente³. Todo es posible, pero nada está todavía dado, conforme a la nueva definición de lo posible, pues consiste en crear: lo posible es lo que deviene, y la potencia o la potencialidad merece el nombre de posible por cuanto abre un campo de creación (a partir de ahí todo está por hacer). Lo posible es lo virtual: lo que la derecha niega y la izquierda desnaturaliza representándolo como proyecto.

3) Cumplir o encerrar lo posible: la actualización

Por posible como tal, entenderemos entonces no sólo una posibilidad de vida, en el sentido en que sería posible evaluar o ser afectado de otro modo (diferenciación del concepto de potencia o de vida, posible como alternativa): las condiciones están allí porque la existencia cambia, para una mutación de lo real mismo. La mutación subjetiva es ciertamente real, pero exige cumplirse, sólo puede cumplirse actualizándose.

Lo posible no preexiste, es creado por el acontecimiento. Es una cuestión de vida. El acontecimiento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, el tiempo, la sexualidad, el medio, la cultura, el trabajo...) Cuando aparece una mutación social, no basta con sacar las consecuencias o los efectos, según las líneas de causalidad económicas y políticas. Es necesario que la sociedad sea capaz de formar los agenciamientos colectivos correspondientes a una nueva subjetividad, de tal manera que quiera la mutación. Es esta una verdadera “reconversión”.⁴

En este estadio, la idea de una creación de lo posible se desdobra en dos aspectos complementarios. De una parte el acontecimiento hace emerger un nuevo sentido de lo intolerable (mutación virtual); de otra parte ese nuevo sentido de lo intolerable invoca un acto de creación que responde a la mutación, que será el trazo de una nueva imagen y crea literalmente lo posible (mutación actualizante). Crear lo posible es crear un agenciamiento espacio-temporal colectivo inédito, que responde a la nueva posibilidad de vida, ella misma creada por el acontecimiento, o del que es la expresión. Una modificación efectiva de la situación no opera sobre el modo de la realización de un proyecto, pues se trata de inventar formas sociales concretas correspondientes a la nueva sensibilidad, y la inspiración sólo puede venir de esta última. La nueva sensibilidad no dispone de ninguna imagen concreta que le sea adecuada: desde ese punto de vista sólo hay acción creadora, guiada no por una imagen o un proyecto que preforma el porvenir, sino por los

1.- *El agotado*.

2.- Sobre la imagen disipativa de la revuelta, su percepción de lo intolerable y su respuesta, y el desierto como espacio cualquiera, ver *Crítica y clínica*, cap. XIV (sobre Lawrence de Arabia), principalmente p. 114-115.

3.- Tema constante de *Lógica del sentido*.

4.- "Mayo del 68 no ha tenido lugar", *op. cit.*

signos afectivos que, según una formula-leitmotiv, “no se semejan” a lo que los actualiza. Ir de lo virtual a lo actual, según un proceso de entrada real; y no de la imaginería a lo real, según una trayectoria de entrada actual¹.

Hay que responder en el acontecimiento: “la única oportunidad de los hombres está en el devenir-revolucionario, puede conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable”². Un tal imperativo no tiene nada de voluntarista: no se trata de reunir el ser a partir del deber-ser, no se trata de someter lo real a un juicio extrínseco, trascendente, entonces arbitrario e impotente; la voluntad no precede ya al acontecimiento, la disensión opera en el mundo, no entre el mundo y otro mundo (la inmanencia que siempre invoca Deleuze, significa que la exterioridad ha dejado de estar más allá del mundo: lo infinito de los mundos posibles se descifra ahora en el mundo mismo, como otros tantos signos de su heterogeneidad). Sólo se puede responder al acontecimiento porque no se puede vivir en un mundo que no se soporta, en tanto que no se lo soporta³. Tenemos ahí una responsabilidad especial, extraña a la de los gobernantes y los grandes hombres, responsabilidad propiamente revolucionaria. Aquí no se es responsable de nada ni de nadie; no se representa ni un proyecto ni los intereses de una colectividad (puesto que esos intereses están, precisamente, cambiando y no sabemos aún en que sentido). Se es responsable frente al acontecimiento.

Dos palabras sustituyen entonces la realización: actualizar y cumplir. Actualizar lo virtual, o cumplir lo posible. El Antiedipo termina con estas palabras: Cumplir el proceso, no detenerlo, no hacerlo girar en el vacío, no darle una finalidad”, quedando entendido que el proceso “se encuentra ya cumplido en tanto que procede”⁴. El agotado dice: “Ya no se realiza, más bien se cumple” (p. 59), y más lejos: “Los personajes fatigan según el número de realizaciones. Pero lo posible está cumplido, independientemente de ese número, por los personajes agotados y que lo agotan.” (p. 82). Lo posible como novedad, a diferencia de las alternativas actuales o de los proyectos de porvenir, es objeto de cumplimiento, no de realización. El cumplimiento rehace un acto de creación, inseparable entonces de una actualización⁵.

Cumplir lo posible como tal es afirmar la nueva sensibilidad, permitirle afirmarse. Es por eso que una sociedad presa en el acontecimiento debe ser capaz de crear los agenciamientos correspondientes, “de tal

1.- Parece que este esquema de actualización es el del marxismo, en su oposición al socialismo utópico. Siguiendo un celebre pasaje de *La ideología alemana*, “El comunismo no es... ni un *estado* que debe ser creado, ni un *ideal* sobre el cual la realidad debería regularse. Llamamos comunismo al movimiento real que abole el estado actual. Las condiciones de ese movimiento resultan de la presuposición que existe actualmente.” (París, Editions sociales, 1976, p. 33 -las itálicas son de Marx y Engels). El comunismo no es, propiamente hablando, el porvenir, está desde ahora y ya en la obra como *tendencia*, inscrita en las contradicciones de la situación actual. Lo que autoriza a hablar del porvenir, sin entregarse al sueño, a lo arbitrario, es entonces la posibilidad de descifrarlo en el presente mismo en devenir. Pero, aquí, la estructura de realización aparece insuficientemente combatida: siempre se posee de entrada el porvenir en imagen, gracias a la herramienta dialéctica; lo realizable es, simplemente, elevado a lo *necesario*, mientras que lo virtual conserva la forma anticipatoria de una *meta* (tal es la manera como el porvenir continúa anticipándose en el presente). Y es porque el operador revolucionario por excelencia es la toma de conciencia, que presupone su propio contenido y da, paradójicamente, al porvenir la forma lógica del pasado; no la emergencia de una sensibilidad nueva. La concepción históricamente opuesta, el espontaneismo, no se libera por adelantado de la anticipación, puesto que la espontaneidad no es otra cosa que una percepción inconsciente de la meta. La alternativa permanece prisionera en el esquema de la realización, como lo testimonia el ensayo de Lenin, *¿Qué hacer?*; la actualización de lo virtual nunca tiene el carácter de una creación.

2.- *Conversaciones*, p. 231.

3.- *El antiedipo*, p. 408, plantea a este respecto la alternativa del hundimiento psicótico y del devenir-revolucionario.

4.- El tema aparece desde el inicio del libro, p. 11.

5.- Esto no es verdad, propiamente hablando, en *El agotado*: justamente porque es a la vez lo que aproxima y separa a la política del arte.

manera que quiera la mutación”. Siempre es posible, en efecto, negar y combatir lo que se afirma en nosotros. Encontramos aquí la fuente viviente de la división izquierda-derecha: ¿seremos capaces de afirmar lo que de todos modos devenimos, lo que de todas maneras se afirma en nosotros? No se puede a la vez negar el devenir y querer que la gente “devenga”: la derecha francesa se dedica a “cerrar lo posible”, y después deplora que la gente se crispe sobre posiciones arcaicas y se identifiquen con lo actual¹. Señalemos que la derecha tiene exactamente la actitud que le reprocha a la izquierda: quisiera poder elegir el porvenir, quisiera que la gente cambie todo taponando todas las salidas reales por las cuales efectivamente cambian las cosas; permanece tanto como la izquierda en la idea de que el cambio señala una toma de conciencia². Encerrar lo posible no conduce necesariamente a agotarlo: es adosar violentamente el porvenir a la nada. Se pueden desencadenar dos efectos: que la gente tenga miedo del devenir porque sólo deja resplandecer la nada, el mismo como nada (repliegue arcaisante), o bien que sólo quieran la nada (de los pendencieros a los terroristas). La violencia deviene, entonces, primera, fin en sí, no teniendo la voluntad más que querer lo que se le propone, a saber nada: voluntad de nada.

Obtenemos una doble distinción:

1. realización / actualización, lo que hay de real o de efectivo en las luchas que están siempre en el orden de una creación que opera en función de un campo de posible (en el sentido precedentemente definido);

2. actualización / parte inactualizable, las que designan lo expresado de las luchas o de los procesos de actualización, o esta misma que se cumple: la “parte de acontecimiento”, “el acontecimiento como posible que no tiende a realizarse”³.

4) Los clichés, o la política simplemente posible.

La política comienza y recomienza cada vez que una colectividad encuentra sus propias condiciones de existencia (ya está en juego cuando un individuo, por su cuenta, encuentra las suyas y las de los otros). Este requisito sólo se revela, según Deleuze, a favor de las circunstancias modernas: se necesitaba que dejáramos de creer en lo posible como instancia de realización; se necesitaba que las alternativas, presentes o por venir, se nos aparecieran como clichés. Es la “ruptura de los esquemas sensorio-motores”, de la que los gérmenes románticos o post-románticos se desarrollan después de la guerra (y no después de la caída del Muro). Se trata entonces de terminar con los clichés.

El enunciado “agotar lo posible” tiene, así, dos sentidos, conforme a los dos regímenes de lo posible: acceder a lo puro posible que la Imagen agota (2) supone terminar con los clichés (1). De ahí el tema de una “nada de voluntad!, y de su fuerza desintegradora⁴. Bartleby es, en este aspecto, el personaje emblemático de la política deleuziana: el Resistente por excelencia, o aún el Sobreviviente (en el que coinciden el mínimo y el máximo de vida: sobre-vida, como Nietzsche habla de un superhombre). Bartleby “prefiere no”: abdica cualquier preferencia en una situación dada, y recusa así el régimen de las alternativas o de las disyunciones exclusivas que aseguran la cerradura de la situación. La interioridad de Bartleby

1.- “Mayo del 68 no ha tenido lugar”, *op. cit.* La gente de Longwy se aferran a su acero, etc.

2.- Y como los bolcheviques después de 1917, los liberales hoy deploran la mentalidad arcaica de los Rusos (simplemente ya no se opta por la reeducación forsoza, sino por la forma más policiaca de una miseria orquestada por el FMI).

3.- Ver respectivamente: “Mayo del 68 no ha tenido lugar”, y *El agotado*, p. 93.

4.- Principalmente en *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, p. 60, después de haberse precisamente preguntado como franquear los clichés, como erigir una Figura que no sea un cliché.

puede parecer un misterio (y quizá esta vacía, es estúpida): es simplemente el signo de que los afectos y los efectos son de otro orden -una increíble perturbación del entorno, por contagio. La novela de Melville no dice otra cosa, y Deleuze la prolonga para describir y celebrar la gran esperanza americana, que apenas si termina mejor que *Bartleby*. Pero lo esencial es que esta esperanza haya tomado localmente consistencia, no como esperanza sino como realidad, en el devenir al que el abogado consiente por un momento y que le arranca el grito final: ¡Oh, *Bartleby*! ¡Oh, humanidad! Deleuze reclama una lectura literal: y esto es válido tanto para el comentario como para el texto. Entonces la actitud de *Bartleby* no es la del símbolo o la alegoría de un militante por venir, percibido en las brumas: la novela corta describe sin misterio un proceso, menos de transformación que de deformación social (poco importa, a este respecto, que el héroe sea más bien un individuo que una masa, pues la rebelión vale menos por sus razones que por sus efectos, efectuando, por así decirlo, el asunto mismo de la comunidad). La novela corta no es simbólica, es ejemplar: Deleuze desarrolla de ella un conjunto de categorías políticas.

Favorecer en sí-mismo y en el medio el crecimiento de una nada de voluntad, es reanudar con lo potencial, con la situación como potencia de encuentro. No es una última receta voluntarista: mucho más que un procedimiento que procura la visión (el encuentro), se verá su correlato. La nada de voluntad es un hecho moderno -Nietzsche ya lo diagnosticaba-, que designa en sí el punto de no retorno del nihilismo y la oportunidad de un giro. Dostoievski y Melville, en el mismo momento producen, cada uno por su cuenta, el personaje correspondiente: el Idiota, que ya no puede responder a las urgencias de una situación porque es solicitado por una cuestión todavía más urgente; el Original (*Bartleby*), que preferiría no tener que pronunciarse sobre la situación¹. Los dos personajes tienen en común haber visto algo que excedía los datos de la situación, y volvía cualquier reacción no sólo irrisoria e inapropiada, sino intolerable.

La nada de voluntad, la desafección respecto de los juegos reconocidos, es la resultante de un encuentro con el mundo. No sólo se ha “visto” la situación, sino también todos los esquemas sensorio-motores que nos ligaban ordinariamente al mundo -hemos visto que no veían ese mundo, sólo eran clichés. “Entonces se desarrolla una facultad piadosa en su espíritu, la de ver la bestia y ya no tolerarla”². Nuestras relaciones ordinarias con el mundo se muestran en sus convenciones arbitrarias, que nos protegen del mundo y nos lo vuelven tolerable: y este es el intolerable compromiso con la miseria, sea de la naturaleza que sea, y con los poderes que la sustentan y la propagan. Nuestros intereses se inclinan siempre del lado de la obediencia³. Los esquemas sensorio-motores, responden rápidamente en situaciones de sufrimiento cada vez singulares y evolutivos, testimoniando una integración de la represión (y no en vano se dice a veces de la izquierda, con sus clichés de palabras y acciones -con su cantinela de indignación y de reivindicación: formas estereotipadas de militante- que es el auxiliar indispensable de la derecha). Los clichés de la lucha o de la compasión parecen alcanzar hoy en día su paroxismo, tanto más vergonzosos por cuanto manifiestan una fantástica capacidad de adaptación a lo odioso y a sus causas (vergüenza también en nosotros mismos, pues ese mundo es el nuestro). Idiota es quien no reacciona, no por insensibilidad sino

1.- Tanto como los clichés, el tema del Idiota, enunciado al final de *La imagen-movimiento* (p. 257-261), es objeto de una re-exposición en *La imagen-tiempo* (p. 220 y 229-230).

2.- Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, citado en *Diferencia y repetición*, p. 198.

3.- Sobre las relaciones del esquema sensorio-motor, del cliché, del interés, y de la obediencia, ver *La imagen-movimiento*, p. 282, y *La imagen-tiempo*, p. 31-32.

porque “no llega a saber lo que todo el mundo sabe”, o “niega modestamente lo que todo el mundo está llamado a reconocer”¹.

La época moderna sin duda se caracteriza por un déficit de voluntad, una cierta “mala voluntad”, aunque el mal del que sufre sea de otra naturaleza. No creyendo ya en lo posible, hemos perdido el gusto y la voluntad de realizarlo: tal es nuestra fatiga o nuestra lasitud. Pero si hemos perdido la fé, es porque nuestros esquemas sensorio-motores se nos aparecen ahora por lo que son -los clichés. Todo lo que vemos, decimos, vivimos, imaginamos o sentimos, ya está reconocido, lleva de entrada la marca del reconocimiento, la forma de lo ya visto, de lo ya entendido. Una distancia irónica nos separa de nosotros mismos, y no creemos ya en lo que nos sucede, porque nada parece poder suceder: todo tiene de entrada la forma de lo ya ahí, de lo hecho, de lo pre-existente.

Es que lo real en la imagen de lo posible permanece confinado en una irreductible posibilidad, no alcanzando nunca lo efectivo o lo necesario. El cliché tiene exactamente la forma de lo posible, en el sentido en que Bergson lo critica: uno se da un real hecho, “pre-existente en sí mismo”². “Ya está todo dado, todo lo real en imagen, en la pseudo-actualidad de lo posible”³. Lo posible está precedido de su propia imagen como posible, y, semejando lo posible, termina por confundirse con él. Llego la época en que percibimos lo real sólo como ya visto, objeto de reconocimiento; no distinguiéndolo de lo posible, estamos invadidos por los clichés como por simples posibilidades. El mundo ha perdido toda realidad. Siendo pensada la revolución y habiendo pensado ella misma al pueblo en el modo de lo ya-ahí o de lo pre-existente en sí, era fatal que los revolucionarios se nos aparecieran como “revolucionarios de papel”, los pueblos como “pueblos de papel”⁴. Lo que nos ataría al mundo sólo serían los clichés, simples posibilidades. Nos damos el mundo de entrada, el pueblo, y nosotros mismos. Todo es posible en el presente, es decir está confinado a la simple posibilidad. Pero también nada es posible: el porvenir está pre-formado, enteramente abatido sobre la forma de un ya-ahí. La necesidad ha desertado este mundo, y persistimos en movernos, sin creer demasiado, en el horizonte de la preferencia.

Deleuze siempre ha animado un análisis de lo posible, del lado de la crítica de inspiración bergsoniana: uno no se funda sobre una imagen pre-concebida del pensamiento sin privar, en ese mismo momento, al pensamiento de su necesidad, condenándolo a moverse indefinidamente en una insuperable posibilidad⁵. Preformar lo trascendental, abatirlo sobre una forma originaria, volver a desarrollar las condiciones de una experiencia posible, y no real. Calcar lo trascendental sobre lo empírico, concebirlo a imagen de lo actual o de la representación, evacúa de entrada lo nuevo o el acontecimiento del campo del pensamiento: de entrada se sabe que nada sucederá en el pensamiento, sólo una pseudo-experiencia de la que poseemos la forma, y que no pone en cuestión la imagen que el pensamiento tenía de sí mismo. Todo lo que pensamos confirma que tenemos la posibilidad de pensar, sin testimoniar, sin embargo, un acto efectivo de pensar. Una experiencia real implica al contrario la afirmación de una relación radical con eso que todavía no se piensa (según una expresión heredada de Heidegger). No es distinto en política, donde el pueblo está en

1.- *Diferencia y repetición*, p. 171. El idiota, tal como Deleuze desarrolla sus trazos, parece una mezcla: sin duda se reconoce al príncipe Mychkine, pero sobre todo al hombre del sub-suelo y al hombre ridículo (en dos celebres novelas cortas). Las primeras líneas del texto sobre Bartleby invocan las novelas cortas de Dostoievski.

2.- *El bergsonismo*, p. 100.

3.- *Ibid*, p. 101.

4.- *La imagen-tiempo*, p. 286; *Crítica y clínica*, p. 113.

5.- *Proust y los signos*, p. 41 y 116; *Diferencia y repetición*, p. 93-95 y 173-192.

situación de no existir nunca todavía: en los dos casos, se trata de afirmar una relación de exterioridad o de encuentro entre el pensamiento y lo que piensa, entre el pueblo y él mismo¹.

¿Qué es, entonces, la acción política? Efectividad y necesidad: he aquí lo que falta a la realización. No sólo el Estado sino también las estructuras militantes, tienen que ver con la “mala voluntad” popular que -según la definición clínica de perversión- se desvía permanentemente de su meta, y no cree en lo que se le propone. Sin embargo, la Imagen más allá de los clichés aparece cortada de cualquier prolongamiento motor: la visión puede ser momentánea, de derecho no es menos interminable, pues sólo los imperativos de la acción, a través de la asignación de un interés, pueden circunscribir la imagen y plegarla a las condiciones de una experiencia posible (el interés remite a un aspecto estable y no mutante). La política nace al fin, pero se diría que es la llegada al mundo de un paralítico, teniendo como única elección, elegir entre un fantasma de acción y una fascinación petrificada. ¿En qué el encuentro es la oportunidad de un devenir-revolucionario? ¿Cuál es la naturaleza del izquierdismo deleuziano?

Consiste, ya lo hemos dicho, en la recusación de cualquier voluntarismo. Pero esto no sería nada, no sería un izquierdismo, si el alegato en favor del involuntarismo concluía en la vanidad de cualquier acción. Es verdad que es una tendencia del izquierdismo, la que Lenin explicaba como rechazo de cualquier compromiso. ¿Pero, el problema estaba bien planteado? Para Deleuze, los compromisos son a la vez vergonzosos, y ya pasados: son esquemas, que nos hacen aceptar eso mismo que nos indigna. De otra parte, la teoría del buen compromiso se reserva por naturaleza el derecho a denunciar uno malo, de preferencia con otro: una alianza impura, una traición. De suerte que al militantismo “adulto”, no menos que al izquierdismo, les repugna aprehender el acontecimiento, necesariamente embrollado. Ciertamente, los temas de la línea de fuga, del nada de voluntad, de la desafección (“no estar concernido”), testimonian un rechazo del compromiso; pero el problema no es el de los medios, una vez planteada la meta. Deleuze responde al tribunal del buen y el mal compromiso distinguiendo al traidor del tramposo. Este último esconde su verdadera identidad bajo la identidad prestada: es el que se puede hacer salir, pues de hecho no escapa a la identificación, simplemente le impone un fracaso (durante años se dice “Buenos días Teodoro” a quienes se llamaban Teeteto: Kautsky, Pliekhov...) Pero el trato no disimula ninguna identidad: deviniendo escapa, de derecho, a todas las identificaciones posibles². El procedimiento mismo deviene inadecuado, se confronta a lo imposible (el bolchevismo responde por una rabia judicial sin igual en la Historia). Lenin sólo veía buenos y malos tramposos, justificaba sus propios fraudes; no tenía el sentido de la traición, o del devenir-revolucionario. Lo intolerable es precisamente el ascenso de lo “imposible”, no respondiendo la realidad a los clichés, a los encadenamientos sensorio-motores.

Ya no creemos completamente en las posibilidades de actuar sobre las situaciones, y sin embargo, no se está pasivo, se capta o se revela algo intolerable, insoportable, aún en la vida cotidiana.³

¿Ninguna reacción posible, quiere decir que todo va a devenir neutro? No, hay situaciones ópticas y sonoras puras, que engendrarán modos de comprensión y de resistencia de un tipo nuevo⁴

1.- Ver los capítulos VII y VIII de *La imagen-tiempo*, más especialmente p. 282.

2.- "Traicionar es difícil, es crear. Hay que perder su identidad, su rostro. Hay que desaparecer, devenir desconocido" (*Diálogos*, p. 56)

3.- *Conversaciones*, p. 74.

4.- *Ibid*, p. 168.

Es verdad que, en el cine, los personajes de balada son muy poco concernidos, aún por lo que les sucede... pero justamente, la debilidad de los encadenamientos motores, los débiles lazos, son aptos para desarrollar las grandes fuerzas de desintegración.¹

La ruptura de los esquemas, o la fuga fuera de los clichés, no conduce ciertamente a un estado de resignación o de revuelta interior: resistir se distingue de reaccionar. Resistir es lo propio de una voluntad derivada del acontecimiento, que se alimenta en lo intolerable. El acontecimiento es el “potencial revolucionario” mismo, que se seca cuando es abatido sobre las imágenes ya hechas (clichés de la miseria y de la reivindicación).

Oportunidad de una nueva Salud más bien que síntoma mórbido, la nada de voluntad procede a la destitución de un falso problema: el sistema de las alternativas. Si envés, o la consistencia positiva de la política, es la elaboración experimental de nuevos agenciamientos concretos, y la lucha por la afirmación de los derechos correspondientes. La “creatividad”, es verdad, ha devenido un cliché, pero a fuerza de contrasentidos: cuando sólo se retiene una consigna voluntarista (cada uno fatigándose para producir sus propios clichés, vivir su propia existencia como cliché: realización de fantasmas, etc.). El traidor crea forzado, bajo el imperio de un amor o de un encuentro, pero el tramposo sólo puede forzarse a crear. La experimentación según Deleuze y Guattari nada tiene que ver con los juegos de existencia donde la parte de azar es bien magra. Tanteo, discreto, en parte inconsciente, redoblado por las luchas colectivas por derechos inéditos que permitan cumplirlo, se confunden con la existencia misma, cuando ella es presa de una transformación profunda de sus condiciones de percepción, y de los imperativos afectivos que implica.

Si no se puede hablar más de acción en el sentido tradicional del término, es porque la situación ha devenido literalmente imposible. Llamarla indomable es, a veces, una perversa coartada. Ella no ha devenido indomable, cualquiera que sea la complejidad de los mecanismos socio-económicos; lo es de derecho, en cuanto que el devenir no obedece a ningún cliché. Cuando nuestros lazos sensorio-motores con el mundo se liberan de los clichés, la situación pierde su carácter global o totalizable, y estalla en procesos singulares. Ya no está atravesada por una contradicción mayor, figura última de la unidad, más allá de la divergencia y del conflicto, sino por líneas de fuga locales, a todos los niveles, que dado el caso comunican de singular a singular, de minoría a minoría (niños, obreros, mujeres, negros, campesinos, prisioneros, homosexuales...).

La única utopía a la que consiente Deleuze, sobre la base de solidaridades pasajeras en los años 60-70, es sobre la emergencia de una “conciencia universal minoritaria”. La justificaba el hecho de que el devenir de una minoría interesa, de derecho, a todo el mundo, “conciérne al hombre completamente”, siendo cada vez una manera singular de problematizar la existencia². La gente en devenir no está concernida por las alternativas en curso: sólo les importa lo que encuentren por su propia cuenta, y lo que también los otros encuentren, en contextos más amplios que el suyo -“extrañamente indiferentes, y sin embargo muy al corriente”³. ¿No es, acaso, una esperanza semejante la que sostiene al final del comentario de Bartleby, la de una “comunidad de célibes” comparable a un “muro de piedras libres”⁴?

1.- *La imagen-tiempo*, p. 30.

2.- *Mil Mesetas*, p. 133-134 y 586-591 (devenir minoritario y potencia de problemación).

3.- “Mayo del 68 no ha tenido lugar”, *op. cit.*

4.- *Crítica y clínica*, p. 108-114. Esta exigencia de un conjunto de lazos laterales, federativos, y no jerárquicos ni representativos, constitutivos de un movimiento revolucionario “de múltiples focos”, anima el conjunto de los comentarios de Deleuze en la entrevista con Foucault, en *L'arc*, nro 49 (sobre los intelectuales y el poder).

Sea lo que sea, nosotros nos reconciliamos con la efectividad de la política sólo desprendiéndonos del espejismo que representa la toma del poder, y la elaboración extrínseca, demiúrgica, de la sociedad. Ser izquierdista, entonces, significa acompañar las líneas de fuga allí donde se las capta, procurar, cueste lo que cueste, conectarlas con las que nos estremecen a nosotros mismos; favorecer el cumplimiento de lo posible en cualquier lugar que emerja. El intelectual pierde su papel de indicador o de conciencia: no propone nada, no está de entrada sobre nadie. Su exigencia y su atención van dirigidas sobre lo involuntario, o la emergencia de nuevos campos de posibles.

La enfermedad del cliché nos deja en un entre-dos angustiante: ya no creemos en otro mundo, pero no creemos todavía en este mundo, en las oportunidades de encuentro con él, en la oportunidad que representa un encuentro con él¹. No hacemos más que terminar con lo posible, sin ver que es la condición de un posible efectivo, a falta de haber perdido el hábito de asociar lo posible a una imagen preconcebida de un mundo mejor por realizar. Agotando lo posible, se lo crea: la aparente contradicción, vemos ahora, sólo era la sombra negativa de una coherencia paradójica (porque incluye el tiempo).

Crear, no en otro mundo, sino en el vínculo del hombre y el mundo, en el amor o en la vida, creer en eso como en lo imposible, en lo impensable, que sin embargo sólo puede ser pensado: “lo posible, o me asfixio”².

Alcanzar el devenir más allá de lo posible, tal era la dirección de Deleuze. Llegar a la identidad de lo posible y de lo necesario, allí donde la voluntad sólo es un falso problema, o bien nace del acontecimiento mismo como su auto-afirmación; mientras que lo posible ha cambiado de estatus y recubre su figura auténtica, la positiva y virtual del no-todavía, en lugar de la proyección irreal en el porvenir del ya-ahí. Una percepción extraña del mundo, decía Deleuze, verdaderamente espinozista: cuando se llega a respirar sin oxígeno, habiendo comprendido, en último análisis, qué era lo que oprimía. “Ya no hay posible: un espinozismo encarnizado”. O aún más: “el viviente vidente es Spinoza bajo el hábito del revolucionario napolitano.”³. Entonces podemos decir que Deleuze es un perverso, y su izquierdismo una admirable perversión. Pues,

el mundo perverso es un mundo en el que la categoría de lo necesario ha reemplazado completamente a la de lo posible: extraño espinozismo en el que el oxígeno falta, en provecho de una energía más elemental y de un aire rarificado (el Cielo-Necesidad)⁴.

1.- *La imagen-tiempo*, p. 220-225.

2.- *La imagen-tiempo*, p. 221.

3.- *El Anti-edipo*, p. 35 - justo después del pasaje sobre lo posible citado anteriormente.

4.- *Lógica del sentido*, p. 372.

La sociedad mundial del control *Michel Hardt*

Deleuze nos dice que la sociedad en la cual vivimos hoy es la sociedad del control, término que se remonta al mundo paranóico de William Burroughs. Deleuze afirma seguir a Michel Foucault cuando propone esta visión, pero hay que reconocer que es difícil encontrar, en la obra de Michel Foucault (en libros, artículos o entrevistas), un análisis claro del paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. De hecho, con el anuncio de este paso, Deleuze formula, después de la muerte de Foucault, una idea que no encuentra expresamente formulada en su obra.

La formulación de esta idea por Deleuze es, de todas maneras, muy escasa -el artículo apenas tiene cinco páginas. Nos dice muy pocas cosas concretas sobre la sociedad de control. Consta que las instituciones que constituyen la sociedad disciplinaria -escuela, familia, hospital, prisión, fábrica, etc.- están en crisis. Los muros de las instituciones se están derrumbando, de tal suerte que sus lógicas disciplinarias no se han vuelto ineficaces, sino que más bien se encuentran generalizadas bajo formas fluidas a través de todo el campo social. “El espacio estriado” de las instituciones de la sociedad disciplinaria cede el lugar al “espacio liso” de la sociedad de control. O, para retomar la bella imagen de Deleuze, los túneles estructurales del topo son reemplazados por las ondulaciones infinitas de la serpiente. Allí donde la sociedad disciplinaria forjaba moldes fijos, distintos, la sociedad de control funciona con las redes flexibles, modulables, “como un molde auto-deformante que cambia continuamente, de un instante a otro, o como un tamiz en el que las mallas cambian de un punto a otro”¹.

Deleuze nos da de hecho, una imagen simple de este paso, imagen sin duda bella y poética, pero que no está suficientemente “definida” para permitirnos comprender esta nueva forma de sociedad. Para hacerlo, pretendo ponerla en relación con una serie de pasos que se han propuesto como características de la sociedad contemporánea. Voy entonces a intentar desarrollar la naturaleza de este paso, poniéndolo en relación con el paso de la sociedad moderna a la sociedad postmoderna, tal como se presenta en la obra de autores como Fredric Jameson, pero también con el “fin de la historia” descrito por Francis Fukuyama, y con las nuevas formas de racismo en nuestras sociedades según Étienne Balibar y otros investigadores. Pero sobre todo, quiero situar la formación de la que habla Deleuze en función de dos procesos que Toni Negri y yo hemos intentado elaborar en el curso de estos últimos años: nosotros calificamos el primero de estos procesos de debilitamiento de la sociedad civil, lo que, como el paso a la sociedad de control, remite al declive de las funciones mediadoras de las instituciones sociales; con el segundo, se juega el paso del imperialismo, logrado ante todo por los estados-naciones europeas, al Imperio, en el nuevo orden mundial que se despliega hoy en torno a los Estados Unidos, con las instituciones transnacionales y el mercado mundial. Dicho de otra manera, cuando hablo de Imperio, entiendo una forma jurídica y una forma de poder muy diferente de los viejos imperialismos europeos. De un lado, según la antigua tradición, el Imperio es el poder universal, el orden mundial, que se realiza por primera vez hoy en día. De otro lado, el Imperio es la forma de poder que tiene por objeto la naturaleza humana, y entonces el bio-poder. Lo que quiero sugerir es que la forma social que toma este nuevo Imperio no es más que la sociedad de control mundial.

1.- G. Deleuze, *Pour parler (1972-1990)*, París, Éditions de Minuit, 1990, p. 242. En español, Ed. Pre-textos.

Ya no hay afuera

El paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control se caracteriza por el hundimiento de los muros que definían las instituciones. Cada vez menos se distinguirá entre el adentro y el afuera. De hecho es un elemento de cambio general en la manera como el poder marca el espacio durante el paso de la modernidad a la postmodernidad. La soberanía moderna siempre se ha concebido en términos de territorio (real o imaginario) y de relación de ese territorio con su afuera. Es así como los primeros teóricos modernos de la sociedad, de Hobbes a Rousseau, comprendían el orden civil como un espacio limitado e interior, que se opone o se distingue del orden exterior de la naturaleza. El espacio delimitado del orden civil, su lugar de ejercicio, se define por su separación de los espacios exteriores de la naturaleza. De manera análoga, los teóricos de la psicología moderna han comprendido las pulsiones, las pasiones, los instintos y el inconsciente metafóricamente en términos espaciales como un en-el-afuera en el marco del espíritu humano, un prolongamiento de la naturaleza enterrada en el fondo de nosotros mismos. La soberanía del individuo reposa aquí sobre una relación dialéctica entre el orden natural de las pulsiones y el orden civil de la razón y de la consciencia. Para terminar, los diversos discursos de la antropología moderna sobre las sociedades primitivas funcionan, muy frecuentemente, como el afuera que define las fronteras del mundo civil. El proceso de modernización reposa entonces, en esos diferentes conceptos, sobre la interiorización de en-el-afuera de la civilización de la naturaleza.

En el mundo postmoderno, sin embargo, se acabó esta dialéctica entre adentro y afuera, entre orden civil y orden natural. Como lo dice Fredric Jameson: “el postmodernismo es lo que se obtiene cuando se ha concluido el proceso de modernización, y la naturaleza, por su cuenta, ha desaparecido”¹. Ciertamente, siempre tenemos la floresta, las langostas y las tormentas en nuestro mundo, y creemos todavía que nuestro siquismo está sometido a la acción de instintos y pasiones, pero no tenemos naturaleza, en el sentido en que esas fuerzas y esos fenómenos ya no son comprendidos como afuera, y no son percibidos como originales e independientes del artificio del orden civil. En un mundo postmoderno, todos los fenómenos y todas las fuerzas son artificiales, o, como lo dicen algunos, hacen parte de la historia. La dialéctica moderna del adentro y el afuera ha sido sustituida por un juego de grados y de intensidades, de hibridación y de artificialidad.

En segundo lugar, el en-el-afuera también ha sido declinado, desde el punto de vista de una dialéctica moderna, de una manera muy diferente de la que definía la relación entre público y privado en la teoría política liberal. Los espacios públicos de la sociedad moderna que constituían el lugar de la vida política liberal tienden a desaparecer en el mundo postmoderno. Según la tradición liberal, el individuo moderno, que está consigo en sus espacios privados, considera lo público como su afuera. El afuera es el lugar propio de la política donde la acción del individuo se encuentra expuesta a los ojos de los otros y donde busca ser reconocido. Ahora bien, en los procesos de postmodernización, esos espacios públicos se ven cada vez más privatizados. El paisaje urbano ya no es el del espacio público, del encuentro al azar y de la reunión de todos, sino el de los espacios cerrados de las galerías comerciales, de las autopistas y de las parcelaciones con entrada reservada. La arquitectura y el urbanismo de algunas megalópolis, como los Angeles o Sao Paulo, están tendiendo a limitar el acceso público y la interacción, creando más bien una serie de espacios interiores, protegidos y aislados. Igualmente podemos observar que las *afueras* parisinas se han convertido en una serie de espacios amorfos y no-definidos que favorecen el aislamiento, en detrimento de cualquier interacción o comunicación. El espacio público ha sido privatizado de tal manera que ya no es posible

1.- F. Jameson, *Postmodernism. Or the cultural logic of late capitalism*, Duke, Duke University press, 1991, p. IX.

comprender la organización social a partir de la dialéctica espacios privados-espacios públicos, o adentro-afuera. El lugar de la actividad política liberal moderna ha desaparecido, y así, desde ese punto de vista, nuestra sociedad imperial postmoderna se caracteriza por un déficit de lo político. El lugar de la política ha sido des-realizado.

A este respecto, el análisis de Guy Debord de la sociedad del espectáculo, escrito hace treinta años, parece más apropiado y más actual que nunca. En la sociedad postmoderna, el espectáculo es un lugar virtual o, más exactamente un no-lugar de la política. El espectáculo es a la vez unificado y difuso, de tal manera que es imposible distinguir un adentro de un afuera -lo natural de lo social, lo privado de lo público. La noción liberal de lo público, como el lugar de en-el-afuera donde nosotros actuamos bajo la mirada de los otros, se encuentra a la vez universalizada (pues nosotros estamos hoy permanentemente bajo la mirada del prójimo, bajo la vigilancia de cámaras) y sublimado, o des-realizado, en los espacios virtuales del espectáculo. Así el fin de en-el-afuera es el fin de la política liberal.

En fin, en la perspectiva del Imperio, o del orden mundial actual, en un tercer sentido ya no hay en-el-afuera, y este es un sentido propiamente limitado. Cuando Francis Fukuyama afirma que el paso histórico que estamos viviendo se define por el fin de la historia, quiere decir que se acabó la edad de los grandes conflictos: dicho de otra manera, la potencia soberana no confrontará su Otro, ya no estará confrontada con su afuera, pero extenderá progresivamente sus fronteras hasta abrazar el conjunto de planeta como su dominio propio. Ha concluido la historia de las guerras imperialista, inter-imperialistas y anti-imperialistas. El fin de esta historia introdujo el reino de la paz. Salvo que en realidad, hemos entrado en la era de los conflictos menores e interiores. Cada guerra imperial es una guerra civil, una acción de policía -desde los Angeles y la isla de Granada hasta Mogadicio y Sarajevo-. De hecho, la separación de las tareas entre el aparato interior y exterior del poder (entre la policía y la armada, entre el FBI y la CIA) se convierte cada vez más en vaga y mal determinada.

Para nosotros, el fin de la historia del que habla Fukuyama marca el fin de la crisis que está en el centro de la modernidad, con la idea del conflicto coherente, que tiene una función de definición, y que ha sido el fundamento y la *razón de ser* de la soberanía moderna. La historia termina sólo en la medida en que se la concibe en términos Hegelianos -como el movimiento de una dialéctica de las contradicciones, con el juego de las negaciones y las superaciones absolutas. Las parejas que definían el conflicto moderno se han desvanecido. El Otro, que podía limitar un Yo soberano se ha pulverizado y vuelto indistinto; de manera que ya no hay afuera para limitar el lugar de la soberanía. Mientras que durante la guerra fría, en una versión exagerada de la crisis de la modernidad, cualquier enemigo imaginable (desde los clubes de jardinería para damas o las películas de Hollywood hasta los movimiento de liberación nacional) podía identificarse como comunista, es decir, como formando parte del enemigo unificado. El afuera era lo que daba a la crisis del mundo moderno e imperialista su coherencia. Hoy en día, para los ideólogos de los Estados Unidos es cada vez más difícil señalar al enemigo, o más bien, parece que por todas partes hay enemigos menores e imperceptibles. El fin de la crisis de la modernidad da nacimiento a una proliferación de crisis menores y mal definidas en la sociedad imperial del control, o como preferimos decirlo, da nacimiento a una omni-crisis.

No es inútil recordar aquí que el mercado capitalista es una máquina que siempre ha ido al encuentro de cualquier división entre el adentro y el afuera. El mercado capitalista es contrariado por las exclusiones, prospera incluyendo en su esfera efectivos siempre crecientes. El provecho sólo puede ser generado por el contacto, el desarrollo, el intercambio y el comercio. La realización del mercado mundial constituirá la

culminación de esta tendencia. Bajo su forma ideal, no hay afuera del mercado mundial: todo el planeta está en su dominio. Podríamos utilizar la forma del mercado mundial como modelo para comprender en su integralidad la forma de la soberanía imperial. De la manera como Foucault ha reconocido en el panóptico el diagrama del poder moderno y de la sociedad disciplinaria, el mercado mundial podría proporcionar una arquitectura de diagrama (aún si no es una anti-arquitectura) para el poder imperial y la sociedad de control.

El espacio estriado de la modernidad construye un lugar perpetuamente libre y fundado sobre un juego dialéctico con su afuera. El espacio de la soberanía imperial, al contrario, es liso. Podría parecer exento de las divisiones binarias de las fronteras modernas, o de cualquier estriaje, pero, en realidad, está recorrido a lo largo y ancho de tantas líneas de falla que sólo en apariencia constituye un espacio continuo, uniforme. En ese sentido, la crisis claramente definida de la modernidad, cede su lugar a una omni-crisis en la estructura imperial. En ese espacio liso del imperio, no hay un lugar del poder -él está en todas partes y en ninguna. El Imperio es una *utopía*, o mejor un no-lugar.

El racismo imperial

El final del afuera, que caracteriza el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, muestra ciertamente uno de sus rostros más extraordinarios en las configuraciones cambiantes del racismo y de la alteridad en nuestras sociedades. De entrada, debemos señalar que se ha vuelto cada vez más difícil identificar las vías generales del racismo. De hecho, escuchamos decir infatigablemente, por políticos, medios y aún por historiadores, que el racismo ha cedido progresivamente en las sociedades modernas - desde el fin del esclavismo hasta los conflictos de descolonización y los movimientos por los derechos cívicos. Sin duda han declinado ciertas prácticas tradicionales específicas del racismo, y podríamos estar tentados a ver en el fin de las leyes del apartheid en África del Sur, la clausura simbólica de toda una época de segregación racial. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, al contrario es claro que el racismo no ha cedido y que, en realidad ha progresado en el mundo contemporáneo, a la vez en extensión y en intensidad. Sólo parece haber declinado porque ha cambiado de forma y de estrategias. Si tomamos como paradigma de los racismos modernos las divisiones maniqueas entre adentro y afuera y las prácticas de exclusión (en África del Sur, en la ciudad colonial, en el Sur de los Estados-Unidos, o en Palestina), debemos ahora plantear la pregunta: hoy en día, ¿cuáles son la forma y las estrategias del racismo en la sociedad imperial del control?

Muchos analistas describen este paso como un deslizamiento, en la forma dominante de la teoría del racismo, de una teoría del racismo fundada sobre la biología a una teoría racista basada en la cultura. La teoría racista dominante de la modernidad y las prácticas de segregación que lo acompañan se focalizan sobre diferencias biológicas esenciales entre las razas. La sangre y los genes son los que, detrás de las diferencias de color de piel, constituyen la verdadera sustancia de la diferencia racial. Concebimos así (al menos implícitamente) pueblos sojuzgados como diferentes a humanos, como si se tratara de un orden de seres diferentes, de otra naturaleza. De hecho, nos vienen al espíritu numerosos ejemplos de discursos colonialistas que describen a los indígenas por medio de calificativos animales como si no fueran humanos. Esas teorías racistas modernas fundadas sobre la biología sub-entienden, o tienden hacia, una diferencia ontológica -una ruptura necesaria, eterna e inmutable en el orden de los seres. Como reacción a esta posición teórica, el anti-racismo moderno se posiciona contra la noción de esencialismo biológico y afirma firmemente que las razas están, más bien, constituidas por fuerzas sociales y culturales. Esos teóricos anti-racistas modernos operan a partir de la creencia de que el constructivismo social debe liberarnos del corse

del determinismo biológico: si nuestras diferencias están determinadas social y culturalmente, entonces todos los seres humanos, en principio, son iguales y pertenecen a un mismo orden ontológico, a una misma naturaleza.

De todos modos, el paso al Imperio, a la sociedad de control, a la post-modernidad, ha implicado un desplazamiento en la dirección dominante de la teoría racista, de tal suerte que las diferencias biológicas, representaciones claves del odio y el miedo racial, han sido reemplazados por las significaciones sociológicas y culturales. La teoría racista imperial toma así al inverso la teoría anti-racista moderna y, de hecho, coopta y retoma sus argumentos. La teoría racista imperial está de acuerdo en decir que las razas no constituyen unidades biológicas aislables y que no se podría dividir la naturaleza en razas humanas diferentes. Igualmente reconoce que el comportamiento de los individuos y sus capacidades o sus aptitudes no son el producto de su sangre ni de sus genes, sino que se deben al hecho de que pertenecen a diferentes culturas históricamente determinadas¹. Así las diferencias no son fijas e inmutables, sino efectos contingentes de la historia social. La teoría racista post-moderna y la teoría anti-racista moderna dicen, en gran parte, lo mismo, y es muy difícil diferenciarlas. De suerte que es precisamente porque se supone que esta argumentación relativista y culturalista es necesariamente anti-racista, que la ideología dominante en nuestra sociedad parece, hoy en día, hostil al racismo, y que la teoría racista post-moderna parece no ser racista en lo más mínimo.

Debemos mirar más de cerca el modo de funcionamiento de la teoría racista imperial. Étienne Balibar califica este nuevo racismo de racismo diferencialista, de racismo sin raza o, más precisamente, de racismo que no reposa sobre un concepto biológico de raza. Si se abandona la biología como fundamento y apoyo del racismo, la cultura es la llamada ahora a cumplir el papel que jugaba la biología. Tenemos el hábito de pensar que la naturaleza y la biología son fijas e inmutables, pero que la cultura es maleable y fluida: las culturas pueden cambiar en la historia y mezclarse para suscitar híbridos al infinito. Sin embargo hay un límite a la flexibilidad de las culturas en la teoría racista post-moderna. Pues, en último análisis, las diferencias entre las culturas y las tradiciones son insuperables. Es vano y peligroso, según la teoría racista post-moderna, permitir o imponer una mezcla de culturas: los Serbios y los Croatas, los Hutus y los Tutsis, los Afro-Americanos y los Coreano-Americanos deben permanecer separados. La posición cultural no es menos “esencialista”, como teoría de la diferencia social, que una posición biológica, o al menos establece una base teórica igualmente fuerte para la separación y la segregación social. Se trata de una posición teórica de un pluralismo indiscutible: todas las identidades culturales son iguales en principio. Ese pluralismo acepta todas las diferencias en nuestras identidades todo el tiempo en que estemos de acuerdo en actuar fundándonos sobre diferencias de identidades mientras las preservemos como indicadores, tal vez contingentes, pero de hecho sólidos, de la separación social. La sustitución teórica de la raza o la biología por la cultura se encuentra así, paradójicamente, metamorfoseada en teoría de la preservación de la raza. Este deslizamiento en la teoría racista nos muestra como la teoría imperial y post-moderna de la sociedad de control puede adoptar lo que se concibe, generalmente, como una posición anti-racista (es decir, una posición pluralista contra todos los indicadores necesarios de la exclusión racial), conservando un sólido principio de separación social.

En este estadio, debemos notar, con mucha atención, que la teoría racista imperial de la sociedad de control es una teoría de la segregación y no de la jerarquía. Allí donde la teoría moderna coloca una jerarquía entre las razas como condición fundamental, que hace necesaria la segregación, la teoría imperial

1.- Ver E. Balibar e I. Wallerstein, *Race, nation, classe*, París, Éditions de le Découverte, 1988.

no se pronuncia sobre la superioridad o inferioridad, de principio, de las razas o los grupos étnicos diferentes. Esto lo considera como contingente, como una cuestión práctica. En otras palabras, la jerarquía de las razas no es percibida como una causa sino como un efecto de las circunstancias sociales. Por ejemplo, los muchachos afro-americanos de tal región tienen resultados, generalmente, más flojos en los tests de aptitud que los muchachos asiáticos. La teoría imperial ve ahí el resultado, no de una inferioridad racial necesaria, sino de diferencias culturales: la cultura de los Americanos de origen asiático atribuye una mayor importancia a la educación, estimulando a los muchachos a estudiar en grupo, y así sucesivamente. La jerarquía de las razas es determinada *a posteriori*, como efecto de sus culturas -dicho de otra manera, a partir de sus performances. Según la teoría imperial, la hegemonía y la sumisión de las razas no es una cuestión teórica sino que aparece a lo largo de una libre competencia, una especie de ley del mercado de la meritocracia cultural.

Sabemos que la práctica racista no corresponde necesariamente con la teoría racista. A partir de lo que acabamos de ver, es claro que la práctica racista en las sociedades de control se encuentra privada de un sostén central: no dispone de una teoría de la superioridad racial, percibida como fundante de las prácticas modernas de la exclusión racial. Ahora bien, según Deleuze y Guattari, “el racismo europeo [...] nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como Otro. [...] el racismo procede por determinación de las diferencias de desviación, en función del rostro del Hombre blanco que pretende integrar en las ondas más excéntricas y retardadas los trazos que no le son conformes. [...] Desde el punto de vista del racismo, no tiene exterior, no hay gentes del afuera”¹. Deleuze y Guattari nos llevan, entonces, a concebir la práctica racista, no en términos de exclusión sino de inclusión diferencial. Ninguna identidad es designada como Otro, nada es excluido del dominio, no hay afuera. Si no estamos enteramente convencidos de que tal ha sido el caso, como lo presentan Deleuze y Guattari, ciertamente hay aquí una excelente descripción de la condición racista de la sociedad de control. Pues, de igual manera que la teoría racista post-moderna no puede plantear como punto de partida las diferencias esenciales entre las razas humanas, la práctica racista imperial no puede comenzar por una exclusión del Otro racial. Lo propio de la dominación blanca, es desarrollar el contacto con la alteridad para enseguida someter las diferencias según los grados de desviación con el carácter blanco. Esto no tiene nada que ver con la xenofobia, que es el odio y el temor al bárbaro desconocido. Es un odio nacido de la proximidad y que se desarrolla con los grados de diferencia de la vecindad.

Lo que no quiere decir que nuestras sociedades estén exentas de exclusión racial -están seguramente recorridas de numerosas líneas que crean un obstáculo racial, y eso, a través de todos los paisajes urbanos, e implicando el mundo entero. Sin embargo lo importante es que la exclusión racial aparece generalmente como un resultado de la inclusión diferencial. Entonces sería erróneo plantear como paradigma de la jerarquía racial las leyes del apartheid sud-africano o el código segregacionista que existía al Sur de los Estados Unidos. La diferencia no está inscrita en el texto de las leyes, y la imposición de la alteridad no llega hasta designar a alguien como Otro. El Imperio no piensa la diferencia en términos absolutos -no plantea nunca las diferencias raciales como diferencias de naturaleza, sino siempre como diferencias de grado; nunca las plantea como necesarias sino siempre como accidentales. La sumisión es realizada en los regímenes de las prácticas cotidianas más móviles y más flexibles, pero que crean jerarquías raciales que no son menos estables y brutales.

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Éditios Minituit, 1980, p. 218. En español Pre-textos.

La forma y las estrategias adoptadas por el racismo postmoderno contribuyen más generalmente a poner en evidencia el contraste entre soberanía moderna y soberanía imperial. El racismo colonial, el racismo de la soberanía moderna, comienza por llevar la diferencia hasta el extremo, después recupera en un segundo tiempo al Otro como fundamento negativo del Yo. La construcción moderna de un pueblo se encuentra directamente implicada en esta operación. Un pueblo no se define solamente en términos de pasado común, de deseos o de potencial comunes, sino ante todo en una relación dialéctica con su Otro, su afuera. Un pueblo (sea o no diaspórico) se define siempre en términos de lugar (sea virtual o real). En contraste, el orden imperial nada tiene que ver con esta dialéctica. En la sociedad de control, el racismo imperial, o diferencial, integra a los otros en su orden, pues orquesta esa diferencia en un sistema de control. Las nociones fijas y biológicas de los pueblos tienden así a disolverse en una multitud fluida y amorfa, a la que atraviesan, seguramente, líneas de conflicto y de antagonismo, pero sin que ninguna aparezca como frontera fija y eterna. La superficie de la sociedad imperial se mueve continuamente, de tal suerte que desestabiliza cualquier noción de lugar. El momento central del racismo moderno se produce en su frontera, en la antítesis global entre adentro y afuera. Como lo ha dicho W. E. B. Du Bois hace casi cien años, el problema del siglo XX es el problema de la barrera del color. Pero el racismo imperial, pensando quizá en el siglo próximo, reposa sobre el juego de las diferencias y la gestión de micro-conflictualidades en una zona en expansión ininterrumpida.

Bien visto, hay mucha gente en el mundo para quien el relativismo racial del Imperio y su movimiento primero de inclusión universal son, en sí, amenazantes. Estar afuera ofrece una cierta protección, una cierta autonomía. En ese sentido, podemos ver, en el ascenso de diversos discursos de la diferencia, racial o étnica, esencial y original, una reacción de defensa contra la inclusión imperial. Los progresos del confucianismo en China o de los fundamentalismos religiosos en los Estados Unidos y en el mundo árabe plantean, todos a su manera, la identidad del grupo como fundado sobre orígenes antiguos y en última instancia inconmensurable con el mundo exterior. Así hemos adoptado el hábito de comprender los conflictos étnicos en Ruanda, en los Balcanes y aún en el Medio Oriente como re-emergencias de alteridades antiguas, irreprimibles e irreconciliables. Pero desde nuestro punto de vista, esas diferencias y esos conflictos no podrían comprenderse en el contexto de orígenes perdidos en la noche de los tiempos; al contrario, es necesario volver a colocarlos en la configuración imperial actual. El Imperio acepta siempre las diferencias raciales y étnicas que encuentra, y sabe utilizarlas; permanece a la sombra, observa esos conflictos e interviene cuando es necesario un ajuste. Cualquier tentativa de seguir siendo otro en el cara-a-cara del Imperio es vana. El Imperio se nutre de la alteridad, relativizándola y gestionándola.

De la generación y de la corrupción de la subjetividad

El fin del afuera, o la falta gradual de distinción entre el adentro y el afuera en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, tiene implicaciones importantes para la forma de la producción social de subjetividad. Es una de las tesis centrales y más comunes en los análisis institucionales de Deleuze y Guattari, Foucault, Althusser y otros: la subjetividad no está dada de entrada y originalmente, se forma, en cierto grado al menos, en el campo de las fuerzas sociales. Las subjetividades que inter-actúan sobre el plano social son ellas mismas sustancialmente creadas por la sociedad. En ese sentido, esos análisis institucionales han vaciado de su contenido cualquier noción de subjetividad pre-social, para firmemente arraigar la producción de subjetividad en el funcionamiento de las instituciones sociales mayores, tales como la prisión, la familia, la fábrica y la escuela. Debemos subrayar dos aspectos de dicho proceso de producción. Primero, no consideramos la subjetividad como algo fijo y dado. Es un proceso de engendramiento constante. Cuando el patrón saluda en el taller, o el director en el colegio os llama a izar

la bandera, se forma una subjetividad. Las prácticas materiales dispuestas por el sujeto en el contexto de la institución (sea que se trate de arrodillarse para orar o de cambiar los pañales para algunos) forman procesos de producción de su propia subjetividad. El sujeto es activo, engendrado, de manera reflexiva por las vías de sus propios actos. Enseguida, las instituciones proporcionan sobre todo un *lugar* discreto (el hogar, la capilla, el salón de clase, el taller) donde se monta la producción de la subjetividad. Las diversas instituciones de la sociedad moderna deberían considerarse como un archipiélago de fábricas de subjetividad. En el transcurso de una vida, un individuo entra en esas diversas instituciones (de la escuela al cuartel y a la fábrica) y en la serie lineal formada por ellas. Cada institución tiene sus reglas y sus lógicas de subjetivación: “La escuela nos dice: ya no estás en la familia, y la armada dice: Ya no estás en la escuela”¹. De otro lado, en el interior de los muros de cada institución, el individuo está, al menos parcialmente, al abrigo contra las fuerzas de otras instituciones -en el convento, estamos en un lugar seguro contra el aparato de la familia; en casa, fuera del alcance de la disciplina fabril. La relación entre adentro y afuera es central para el funcionamiento de las instituciones modernas. De hecho, el lugar claramente delimitado de las instituciones se refleja en la forma regular y fija de las subjetividades producidas.

En el paso a la sociedad de control, el primer aspecto de la condición disciplinaria moderna ciertamente es todavía válido, es decir que las subjetividades continúan siendo producidas en la fábrica social. De hecho, las instituciones sociales producen la subjetividad de una manera más intensa que nunca. Nosotros podríamos decir que la postmodernidad es lo que se obtiene cuando la teoría moderna del constructivismo social es llevada al extremo y toda subjetividad es reconocida como artificial. El post no es de oposición sino de intensificación. Como lo dijimos antes, la crisis contemporánea de las instituciones significa que los espacios cerrados que definían el espacio limitado de las instituciones ha dejado de existir, de tal manera que la lógica que funcionaba hasta hace muy poco en el recinto de los muros institucionales se extiende hoy en día sobre todo el terreno social. Debemos señalar, sin embargo, que esta omni-crisis de las instituciones tiene un aspecto muy diferente según el caso. Por ejemplo, en los Estados Unidos la proporción de la población implicada en una familia de tipo nuclear decrece constantemente, mientras la proporción de la población encerrada en prisiones crece regularmente. Pero podemos decir que esas dos instituciones, familia nuclear y prisión, están igualmente y por todas partes en crisis en el sentido en que el lugar de su efectividad es cada vez más indefinido. Los muros de las instituciones se derrumban, de tal suerte que afuera y adentro devienen imposibles de distinguir. No hay que creer que la crisis de la familia nuclear haya llevado al declive de las fuerzas patriarcales -al contrario, los discursos y las prácticas que invocan los “valores de la familia” parecen investir todo el campo social. La crisis de la prisión significa que las lógicas y las técnicas carcelarias están cada vez más extendidas a otros dominios de la sociedad. La producción de la subjetividad en la sociedad imperial del control tiende a no limitarse a lugares específicos. Uno está siempre y todavía *en familia*, siempre y todavía en la escuela, siempre y todavía en prisión, y así sucesivamente. En el colapso generalizado, el funcionamiento de las instituciones es a la vez más intensivo y más extenso. Como el capitalismo, entre más desarregla, mejor funciona. Comenzamos a saber, en efecto, que la máquina capitalista sólo funciona estropeándose... Sus lógicas recorren las superficies ondulantes en olas de intensidad. La no-definición del *lugar* de la producción corresponde a la indeterminación de la *forma* de las subjetividades producidas. Las instituciones sociales de control en el Imperio podrían, entonces, percibirse en un proceso fluido de engendramiento y de corrupción de la subjetividad.

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas*, p. 254.

El control es así una intensificación y una generalización de la disciplina, donde las fronteras de las instituciones han sido violadas, vueltas permeables, de tal suerte que ya no se distingue el afuera del adentro. Se debe reconocer que los Aparatos ideológicos del Estado operan así en la sociedad de control, y quizás con más intensidad y flexibilidad de lo que jamás imaginó Althusser.

Ese paso no es exclusivo de los países económicamente más avanzados y más poderosos, sino que tiende, en diferentes grados, a generalizarse en el mundo entero. La apología de la administración colonial apunta hacia la creación de instituciones sociales y políticas en las colonias. Las formas no coloniales de dominación contemporánea, implican igualmente la exportación de instituciones. El proyecto de modernización política en los países subdesarrollados o dependientes tiene como finalidad establecer un conjunto estable de instituciones que sea capaz de formar la espina dorsal de una nueva sociedad civil. ¿Es necesario recordar que los regímenes disciplinarios necesarios para poner a punto el sistema taylorista mundial de producción han demandado que se constituya toda una gama de instituciones sociales y políticas? No es difícil dar ejemplos de esta exportación de instituciones (que simplemente indican un proceso más general y más difuso) donde las instituciones-madre, en los Estados Unidos o en Europa, adoptan y protegen instituciones aún balbucientes: los sindicatos oficiales como la AFL animan y forman sucursales extranjeras, los economistas del mundo desarrollado contribuyen a crear instituciones financieras y enseñan la responsabilidad fiscal, y también los parlamentos europeos y el Congreso de los Estados Unidos enseñan las formas y procedimientos de gobierno. Brevemente, mientras que en el proceso de modernización los países más poderosos exportan formas institucionales hacia los países dependientes, en el proceso actual de postmodernización, lo exportado es la crisis general de las instituciones. La estructura institucional del Imperio es como un programa de computador que llevaría en sí mismo un virus, de tal suerte que modulara y corrompiera continuamente las formas institucionales que lo rodean. Es necesario que olvidemos cualquier idea de una secuencia lineal de las formas por las cuales debería pasar cada sociedad -desde el así llamado “estadio primitivo” hasta la “civilización”-, como si las sociedades contemporáneas de América Latina o de África pudieran tomar la forma que tenía la sociedad europea hace cien años. Cada formación social contemporánea está ligada a todas las otras, como haciendo parte del proyecto imperial. Quienes hoy en día reclaman a grandes gritos una nueva constitución de la sociedad civil como medio para salir de los estados socialistas o de los regímenes de dictadura son, coincidiendo en el sueño de una modernización política que no era tan rosa cuando ella tenía todavía una cierta efectividad, simplemente nostálgicos de un estadio anterior de la sociedad capitalista. Pero poco importa: la postmodernización Imperial hace, irrevocablemente, de todo esto una cosa del pasado. Tendencialmente, la sociedad de control está por todas partes al orden del día.

Conclusiones

Quisiera proponer tres hipótesis con respecto a las sociedades de control -tres hipótesis embrionarias, que puedan ser materia de discusión.

Primera hipótesis: La sociedad de control (Imperial y postmoderna) se caracteriza por la corrupción. La sociedad moderna, lo sabemos, estaba caracterizada por la crisis, es decir por una contradicción bipolar y una división maniquea. Piensen, si ustedes quieren, en la guerra fría o en el modelo moderno del racismo. La sociedad de control, al contrario, no está organizada alrededor de un conflicto central sino en una red flexible de micro-conflictualidades. Las contradicciones en la sociedad imperial son múltiples, proliferantes. Los espacios de esta sociedad son impuros, híbridos. El concepto que la caracteriza es, entonces, ya no la crisis sino la omni-crisis; o bien, como prefiero llamarlo, la corrupción.

No daremos a este concepto de corrupción una significación moral o apocalíptico. Hay que concebirlo a la manera de Aristóteles, como el proceso inverso de la generación, como un devenir de los cuerpos, un momento en el vaivén de la formación y de la deformación de las subjetividades. Entonces hay que pensarlo según su etimología latina: *corrumpere*, estropear. Si la máquina capitalista sólo funciona estropeándose como lo dicen Deleuze y Guattari, la sociedad de control también se estropea, y no funciona más que estropeándose. He aquí su corrupción.

Segunda hipótesis: la sociedad de control representa una etapa ulterior hacia una sociedad propiamente capitalista, en ese sentido propone una forma de soberanía (o una forma de gobierno) que tiende hacia el campo de inmanencia. Ahora bien, me parece que en la época moderna siempre hubo conflicto entre la trascendencia de la soberanía y la inmanencia del capitalismo. El concepto de soberanía de la soberanía moderna implicó siempre una trascendencia, es decir una superioridad y una distancia entre el poder (del estado por ejemplo) y las potencias de la sociedad. Aun la noción de institución en la sociedad disciplinaria, con su territorialización y su estriaje del espacio social indican una cierta distancia, una cierta trascendencia con relación a las fuerzas sociales inmanentes. El capitalismo, en cuanto a sí mismo, no es una forma trascendente. Según Deleuze y Guattari, “el capitalismo define un campo de inmanencia, y llena permanentemente ese campo. Pero ese campo desterritorializado se encuentra determinado por una axiomática [...]”¹. El desmoronamiento de los muros de las instituciones, que caracteriza el paso hacia la sociedad de control, constituye un paso hacia el campo de inmanencia, hacia una nueva axiomática social, que quizá es más adecuada a una soberanía propiamente capitalista. Una vez más, como el capitalismo mismo, la sociedad de control sólo funciona estropeándose. Con la sociedad de control llegamos finalmente a una forma de sociedad propiamente capitalista -que la terminología marxiana llama la sociedad de la subsunción real.

Tercera y última hipótesis: no podemos pensar la sociedad de control sin pensar el mercado mundial. El mercado mundial, según Marx, es el punto de partida y el punto de llegada del capitalismo. Con la sociedad de control, tocamos finalmente este punto, el punto de llegada del capitalismo. Como el mercado mundial ella es una forma que no tiene afuera, sin fronteras, o mejor aún con límites fluidos y móviles. Para volver al título de mi exposición, la sociedad de control es ya, e inmediatamente, una sociedad *mundial* de control.

Traducido del inglés al francés por el autor
Revisado por Éric Alliez

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo*, París, Éditions de Minuit, 1973 (nueva edición aumentada), p. 298. En español, Seix Barral.

¿Hay una inteligencia de lo virtual?

John Rajchman

1. Lo virtual...

Lo virtual es un concepto muy antiguo. La palabra, que viene de *virtus* (la fuerza), está ligado a la *actualis* (el acto que vuelve efectivo); esta pareja corresponde a la *dynamis-energeia* que algunos estiman como el corazón mismo de la filosofía de Aristóteles. Pero, más cerca de nosotros, es Gilles Deleuze quien lo retoma y lo vuelve esencial para la filosofía; lo virtual, según él, sería “la realidad” del concepto¹.

Deleuze se propone extraer lo virtual de la metafísica categorial de Aristóteles para hacerlo entrar en su “lógica de las multiplicidades”: la *dynamis* sale del marco hylemórfico y pasa, entre géneros y especies, en los devenires extraños donde sus actualizaciones escapan a cualquier finalidad; antes aún de actuar o efectuarse, se muestra por los signos de una expresión oscura y una construcción compleja, inacabada. También exige otra “imagen del pensamiento” donde el “potencial” conceptual ya no está encerrado en el buen sentido de las posibilidades lógicas dadas sino que muta, por paradojas, preguntas, temas complejos, anteriores a las proposiciones y a los juicios, que traducen los acontecimientos que nos obligan a pensar. En una palabra, lo virtual en Deleuze deviene inseparable de un nuevo estilo de *inteligencia* que se anuncia por una “virtualización” de la gran tradición filosófica, descubriendo las líneas subterráneas, las extrañas parejas. La inteligencia deleuziana es, ante todo, un arte de lo virtual.

En ese arte, “el único peligro” nos dice... “es confundir lo virtual y lo posible”, es decir la actualización de un virtual y la realización de un posible². El peligro es, entonces, lógico, y Deleuze intenta mostrar que la confusión entre lo virtual y lo posible produce una confusión entre la multiplicidad y la diversidad enumerable, entre el todo abierto y el todo cerrado, entre la individuación y la especificación, la diferenciación y la oposición o la distinción. Así, lo virtual supone otra lógica de la modalidad, otra experiencia de lo que es posible e imposible, que escapa al encierro del *Sinn* fregeano para alcanzar ese sentido múltiple, divergente, anterior al principio de contradicción que regula lo posible³. Deleuze considera que cualquier lógica de atribución, comprendida la de las “funciones de verdad” fregeanas,

1.- Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, París, Éditions de Minuit, 1991, p. 198.

2.- G. Deleuze, *Diferencia y Repetición*, París, PUF, 1968, p. 272 y sgs.

3.- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, París, Éditions de Minuit, 1969, pp. 47-49. Volviendo a traer el postulado de “composibilidad” leibniziano, Deleuze concibe un universo donde subsisten siempre otros “mundos posibles” en nuestro mundo, otras historias en la historia -siendo el mejor de los mundos posibles el que detenta más virtualidades. Pero la modalidad también importa en la “clínica literaria” de Deleuze. Así en Kafka, es la imposibilidad de no escribir, de escribir en alemán, y de escribir diferente, la que expresa la necesidad paradójica de las virtualidades de ese pueblo por venir como potencia de su minoría. Y es haciendo la fisonomía del “agotamiento” de los posibles como Beckett deviene, para Deleuze, no sólo lógico sino diagnosticador de las “enfermedades de lo virtual”. La paranoia puede entonces concebirse como enfermedad de un mundo donde las potencias de lo falso (la indistinción de lo verdadero-falso) están “excluidas”; así, en la paranoia del “control” en Burroughs, se puede ver una perversión masculina de la *philia* o de la fraternidad americana desprovista de su tiempo del porvenir.

reduce necesariamente lo virtual¹. Pues lo virtual, al contrario, se da por un sentido del acontecimiento que es extraño a cualquier metafísica de la forma y del atributo.

Entonces, de lo virtual, puede decir con Proust, que es “real sin ser actual, ideal sin ser abstracto” y, con Bergson, que su actualización difiere de una realización de lo posible, puesto que implica el elán de una diferenciación “creadora”; aún con Freud, se puede decir que los destinos de los objetos de nuestro deseo no son separables de los mundos “virtuales” expresivos que crean en nosotros y entre nosotros². Lo virtual deviene entonces esa potencia extraña de lo singular y de la serie, que, sin efectuarse en ninguna parte de una vez por todas, “subsiste” e “insiste” en nuestra vida y en nuestra manera de ser. El exige entonces una inteligencia y una lógica en la cual las “implicaciones” devienen potencias complicadas, las “disyunciones” devienen inclusas, y las “conjunciones” pasan por todas partes distintas a las identidades. Así un gran Y se libera del Es de la identidad o atributivo, “deslizándose por todas partes, penetrando y corrompiendo todo”³.

El peligro representado por la confusión de lo virtual y de lo posible es entonces para Deleuze un peligro que acecha al pensamiento en su “imagen” misma. Pues es por una inteligencia que lo virtual se da o se efectúa, y por una sacudida de lo virtual que el pensamiento se libera de la doxa y deviene inteligencia. Pensar, tentar, “experimentar” lo virtual es, entonces, siempre “pensar diferentemente” según la expresión de Foucault; y es por ese género de experiencia que la filosofía deviene no un saber o una racionalidad, sino justamente una especie de inteligencia⁴. Este es el gran tema de Deleuze en *Diferencia y repetición*: la filosofía se opone no de hecho al error sino a *tontería*, y en lugar de buscar las “condiciones de posibilidad” del juicio verídico, debe intentar decir las condiciones reales de la tontería, que huye permanentemente, para engendrar de nuevo un pensar en el pensamiento⁵.

¿Pero, somos capaces todavía de este género de inteligencia, de esta experiencia de lo virtual? ¿Podemos, hoy, tener recursos para formular las preguntas de nuestro mundo actual y, sobre todo, de ese “mundo” que parece, se nos viene encima con las ciber-tecnologías y la civilización “globalizante” que las acompaña? Dicho de otra manera, ¿podemos *virtualizar* este mundo en el momento mismo en que se da como necesidad, incluso condicionadamente futurista o de desrealización generalizada? Deleuze, aquí, en su preocupación por las nuevas imágenes televisivas y numéricas, encuentra a Serge Daney de quien se pregunta, en una carta, si los videntes podrían alegar pesimismo “para ver en que momento de la historia de los medios, la ciudad, tal ciudad aparece”, en el ejemplo de lo que Daney hace para Sao Paulo, “ciudad-cerebro auto-devorante”⁶. Se trata de un arte de descripción del que el principio sería el que enuncia Proust

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 128 y sgs.

2.- Ver “Michel Tournier y el mundo sin otro”, en la *Lógica del sentido*, pp. 350-372. El problema del otro como “existencia de lo posible envuelto” (p. 357) y retomado en *Mil Mesetas* con la rostrosidad.

3.- G. Deleuze, *Conversaciones* (1972-1990), París, Éditions de Minuit, 1990, p. 64-65. Ver G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, París, Flammarion, 1977 (nueva edición aumentada 1996), p. 70-72.

4.- M. Foucault, *El uso de los placeres*, París, Gallimard, 1984, p. 14 y sgs. La experiencia o el “ensayo” de lo virtual implica un “desprendimiento de sí” por el cual el pensamiento se separa del saber y deviene “curioso”.

5.- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 192-198.

6.- G. Deleuze, *Conversaciones* (1972-1990), p. 110.

al decir: “[...] el verdadero soñador, es el que va a verificar algo”¹. Y quizá efectivamente la ciudad como el cerebro siguen siendo las cuestiones que pueden hacernos pensar y hacernos soñar.

Quisiera, partiendo de esta idea de lo virtual, proponer un esbozo, una tentativa, para desenmarañar algunas líneas, algunos “signos” de ese mundo del que se habla desde hace tiempo. Enseguida surge un problema. Se diría que ese mundo querría hacernos creer que, más que inteligentes, somos solamente “cognitivos”, adeptos de la comunicación. El sentido mismo de nuestras palabras habría cambiado: se habla de “virtual” y de “inteligencia”, pero en un sentido muy diferente.

2. ... y su rival

El mundo de la “comunicación” y de la información produce una nueva especie de *rival* del pensamiento. Este es un gran tema de *¿Qué es la filosofía?* Tenemos que afrontar, nos dicen Deleuze y Guattari, “rivales cada vez más insolentes, cada vez más calamitosos, que Platón mismo no habría imaginado en sus momentos más cómicos”². Pues el pensamiento, entonces, se concibe como acumulación, intercambio, manipulación de la información -en suma, como “comunicación”. Ahora bien, pensar no es “comunicar”, y su libertad no se reduce a la cuestión del acceso o no a una “data-base” universal- que de hecho no es más que una bomba de palabras y de imágenes caóticas y redundantes, de las que estamos llamados a convertirnos en los consumidores ávidos y dichosos.

Lo que cuenta para el pensamiento, son más bien los tipos de circuitos y de agenciamientos en los cuales se insertan las unidades informáticas, con sus coacciones, sus modos de subjetivación, sus “campos de posible”. Por esos agenciamientos la información deviene más que un simple bien al cual tener acceso y manipular con más o menos competencia. Deviene un tipo de poder, una manera de crear riqueza y miseria o desempleo. Deviene la marca de una élite global, un objeto de fantasma o de contestación “neolúdica”, que requiere nuevas reglamentaciones de estado, nuevas clases de expertos. Esos procesos están por analizar cada vez en su especificidad, con las reparticiones, antagonismos, afectos que engendran. Así se puede discernir ya nuevas geografías y lenguajes de información, quizás también una “polución” específica “gris”³. Se estaría dibujando una especie de “geo-política”, actuando a la vez al interior y en el exterior de los países avanzados, con zonas excluidas, con pocas esperanzas -como Africa-, y zonas más antiguas, más inquietas: las nuestras.

Pensar no es simplemente “comunicar”, supone, con relación a la “información”, otro tipo de inteligencia que consiste, para Deleuze, en distinguir los verdaderos y los falsos problemas, o bien, según una expresión de Foucault, en diagnosticar los “verdaderos peligros”. Eso le da su necesidad, su extrañeza respecto a la doxa o al consenso, su relación con el secreto⁴. Entonces es con ese tiempo extraño del surgimiento de lo virtual que debemos experimentar, a fin de ejercer la función del pensamiento que Deleuze admiraba en Foucault: ser nocivo a la estupidez.

El “mundo de la información” nos hará creer que lo que importa, son los poderes “cognitivos”, nuestros *smartness*, al punto de definirnos. Pero ¿qué sería de ese *smartness* si implicara una estupidez, la que

1.- Id, *ibid*, Sobre el arte de la descripción, ver G. Deleuze, *Cine 2, La imagen-tiempo*, París, Éditions de Minuit, 1985, pp. 165 y sgs.

2.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 15.

3.- Paul Virilio, “La ecología gris”, en *La vitesse de libération*, París, Galilée, 1995, p. 75-88.

4.- En un contexto “políticamente correcto”, Deleuze declara: “[...] creo en el secreto, es decir en la potencia de lo falso”, G. Deleuze, *Conversaciones (1971-1990)*, p. 21.

consiste en decir que el cerebro es un ordenador del que el espíritu sería el programa? Es necesario, seguramente, reconocer aquí el teorema de “la inteligencia artificial” (IA), al menos en su versión llamada “fuerte”.

3 *El cerebro*

“A cada tipo de sociedad”, nos dice Deleuze, “se puede hacer corresponder un tipo de máquina: las máquinas simples o dinámicas para las sociedades de soberanía, máquinas energéticas para las disciplinarias, las cibernéticas y los ordenadores para las sociedades de control”¹ Estamos en la era de las máquinas *smarts* y no mecánicas o energéticas. Se trata de una nueva raza que sostiene con nosotros nuevas relaciones. También se nos dice que nosotros somos, *nosotros mismos*, máquinas *smarts* actuando en un soporte natural, carbónico -nuestros cerebros. Pero el soporte es completamente indiferente al *smartness*, y también podría ser artificial, no-orgánico, de silicona, por ejemplo. El reloj todavía hace parte de la antigua raza de mecanismo que sirve para espacializar, determinar, o “estriar” el tiempo, como en la automatización del trabajo industrial. Es un instrumento de Cronos, mientras nosotros seguimos siendo criaturas de Aión, capaces de otros movimientos, de otros ritmos, de otros espacios². Según Deleuze, eso es lo que nos ha hecho ver un instrumento “psico-mecánico”, nacido de la industria, que crea nuevos “circuitos” cerebrales de ritmo “virtual” y no mecánico -el cine. Pero, con el *smartness*, el juego ya no está ahí. Indiferente a la distinción artefacto/naturaleza, revela menos lo “mecánico” que lo “cognitivo”, y se inserta de manera diferente en el trabajo y la economía: la industria le importa menos.

El problema cambia: ya no se trata de liberar “el espíritu” del mecánico sino liberar el cerebro del *smartness* para restituirle un campo vital y práctico, anterior a la oposición naturaleza/artificio. Se trata de un nuevo tipo de vitalismo “en el momento en que se esfuma cualquier diferencia entre naturaleza y artefacto”³ Al cerebro-computador caro a la neuro-ciencia cognitiva, Deleuze le opone un cerebro vital, “pragmatista” a la manera de James y de Whitehead, es decir hundido en un universo pluralista, imprevisible.

Para Spinoza, el artefacto formaba parte, plenamente, de la naturaleza, puesto que cada cosa “se define por los agenciamientos de movimientos y de afectos en los cuales se insertan esos agenciamientos, sean naturales o no”⁴. Entre naturaleza y cerebro, se trata de una cuestión de “filosofía práctica”. Así para Deleuze la ciencia cerebral nunca deja de tener relación con el “cerebro vívido”, los “autómatas espirituales” con los “automatismos psicológicos” -Spinoza con Janet⁵. De allí se desprende el que la microcirugía cerebral apenas si puede explicar las nuevas aperturas cerebrales, las nuevas maneras de pensar, y que “es al contrario la ciencia la que debe esforzarse en descubrir lo que puede haber en el cerebro para que se ponga a pensar de tal o cual manera”⁶. Pues el cerebro no sólo es objeto de ciencia, sino condición de pensamiento, y entonces de lo “virtual” que constituye su “realidad”.

1.- G. Deleuze, *Conversaciones* (1972-1990), p. 237.

2.- Sobre Aión y Cronos, ver G. Deleuze, *Lógica del sentido*, pp. 190-198.

3.- G. Deleuze, *Conversaciones* (1972-1990), p. 212.

4.- G. Deleuze, *Spinoza, Filosofía práctica*, París, Éditions de Minuit, 1981, p. 124.

5.- G. Deleuze, *Cine 2. La imagen-tiempo* p. 342 y sgs.

6.- G. Deleuze, *Conversaciones* (1972-1990), pp. 76-77.

Si Deleuze puede decirnos: “El cerebro es *el espíritu* mismo”¹, es porque concibe el espíritu como “fuerza”, o como “complicación envuelta” -“alma” o “fuerza”, como decía Leibniz. El cerebro no se reduce entonces a ser el asiento de una inteligencia lógica que prolongaría “los mismos postulados que la lógica más testaruda”, sino que debe ser concebido como un “plano” (y no como una “meta o un programa”) del que podemos preguntarnos si “las conexiones están pre-establecidas, guiadas por rieles, o si se hacen y deshacen en los campos de fuerza”². La limitación de la Gestalt-teoría sería la de restringir las relaciones cerebro-mundo a integraciones de formas; pero, para Deleuze, las relaciones forma/fondo correspondientes a la “visión frontal” constituyen un tipo de integración que está puesta en cuestión precisamente por el espacio-tiempo de las nuevas imágenes numéricas³. Se ha objetado frecuentemente a la IA versión fuerte, que implica una especie de denegación del anclaje fenomenológico en el mundo⁴. Deleuze avanza en otra concepción. Las relaciones cerebro-mundo se conciben según el “paralelismo” spinozista⁵, donde el espíritu no está más allá del cuerpo, ni en el cuerpo, sino *con* el, lo acompaña según las vías expresivas de sus modos de existencia. Nosotros debemos concebir el cerebro y el mundo de esta manera: el cerebro no es centro que dirige el mundo, sino potencia múltiple de conexiones, siendo lo virtual el plano que lo pone a prueba de las bifurcaciones inesperadas, los ensamblajes libres, los azares incalculables. Es el cerebro “intenso”, múltiple y flexible de la inteligencia “vital”.

Comprendemos entonces porque no puede ser un puro “autómata espiritual”, o un pensamiento puramente “autónomo”. El pensamiento tiene necesidad de un afuera para sacudirlo, y volver vitales las potencias de lo que se da a pensar en él. En ese sentido el pensamiento siempre tiene necesidad del cerebro: no para volver necesaria la lógica y su encadenamiento, sino para captar ese virtual que encuentra el pensamiento y lo proyecta sobre nuevos caminos. La cuestión del cerebro se vuelve práctica: es la cuestión de lo que se puede hacer *con*. El verdadero problema no es el de una indistinción de nuestros cerebros y de nuestros ordenadores, sino el de que “no sabemos todavía lo que puede un cerebro”, aún cuando se empalma con una máquina *smart* en un agenciamiento dado. En lugar de decir que “nosotros somos sólo máquinas *smarts* en un carbono pesado”, mejor nos preguntaríamos: ¿cómo devenimos otros en un mundo que incluye no sólo esas máquinas, sino ese género de *discurso*? Es la pregunta foucaultiana por excelencia: ¿cuando, cómo, y con que consecuencias, ese género de cosa ha devenido “cosa dicha”?⁶.

4. *El discurso*

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 196.

2.- Id. *Ibid.*

3.- Ver G. Deleuze, *Conversaciones (1972-1990)*, p. 76-77.

4.- Searle y Putnam, por ejemplo, tienden a ir en ese sentido, cada uno a su manera. Con la problemática de los “qualia” de la conciencia, la cuestión de un “inconsciente” del “cerebro vívido”, esquivando lo que supone de posibilidades de “mundanidad”.

5.- Ver G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos*, p. 74-77.

6.- La cuestión de lo virtual y de lo posible “deleuzianos” se encuentra en la arqueología de Foucault. Pues lo que Foucault llamaba un “archivo” de las cosas dichas, es algo distinto a una “data-base”. Es una *coacción* que delimita los campos de posibles -de lo que es posible decir, ver, hacer, lo que puede ser verdadero-o-falso. Así, decir o ver el archivo, es franquear la línea de ese posible, o devenir-otro. Si “lo actual” es el tiempo de ese devenir, lo “virtual” es lo que se efectúa -la potencia de lo que no puede ser todavía verdadero-o-falso, de lo que está “por venir”, lo que sigue siendo “experimentado” en el pensamiento. Y, al igual que en Foucault, las cosas dichas no se reducen nunca a las posibilidades de las proposiciones, de las frases o los *speech-acts* puesto que siguen siendo “acontecimientos”, no se limitan a las “informaciones” y a su “neuro-ciencia cognitiva”.

En la época en que Foucault escribió su “arqueología” de las ciencias humanas, se trataba sobre todo de Freud y de Saussure. Pero hoy la lingüística languidece, y el freudismo (al menos en los Estados Unidos) es acosado por toda una nueva “política de la memoria”¹. Es como si nuestro cerebro hubiese triunfado sobre nuestras “personalidades” más o menos freudianas, y nuestras aptitudes “cognoscitivas” sobre nuestras prácticas del lenguaje. En lugar de Freud y de Saussure, tenemos a Alan Turing (que ha planteado una teoría de lo que se puede “computar” en un número finito de etapas, cualquiera que sea el método) y John Von Neuman (que con su equipo ha concebido el primer ordenador numérico). Son las nupcias del logicismo filosófico y de una concepción de la máquina como “computador”; el sentido mismo del “artificio” en la “inteligencia artificial” sale de allí, tanto como del concepto de “simulación” de Turing. Por eso el cerebro ha devenido objeto -tal como lo es hoy en día- de psicología, neurología, filosofía, tecnología. Las máquinas inteligentes terminaron por parecernos más importantes que los lenguajes que hablamos y los complejos de los que sufrimos.

¿Podemos discernir ciertas “regularidades” características de este nuevo “archivo”? En la práctica, el *smartness* se define por las competencias o habilidades que se pueden probar para aprehender *cumplimiento*. El *smartness* pertenecería al cerebro mas “performante”, lo cual conviene de maravilla con nuestras economías llamadas de “competencia” y no de “producción”. Tanto como el behaviorismo era un saber y una filosofía correspondiente a la sociedad productivista, de disciplina taylorista, el cognitivismo va de la mano con este nuevo tipo de sociedad tecnocrata. Así las nuevas relaciones máquinas-sociedad se expresan por una especie de darwinismo de lo cognitivo, fascinado por los programas-acoplamientos de nuestros cerebros performantes, en una concurrencia cuantificable y evolucionista.

Foucault analizó la normalidad como gran meta-categoría del siglo XIX; se interesó en los procesos por cuyas vías la sexualidad, y la homosexualidad, se estaban desprendiendo, si bien nosotros ya no somos “freudianos”, ni cristianos, ni griegos, sino que devenimos otros, sin saber todavía qué. Ahora bien, con las certezas del cerebro “gay”, ya la homosexualidad no es una desviación o una anormalidad, sino una “orientación” semejante a la del zurdo. Ya no se trata de hacerse reconocer y asegurarse derechos. Y este nuevo discurso se encuentra por todas partes en esta civilización del cerebro que pasa por Internet. Vemos como las tecnologías lejos de ser simples prótesis, contribuyen a determinar los campos de lo posible en los que vertiremos lo que somos.

5. *Lo real*

Tomemos el caso de la “realidad virtual” en el sentido de una tecnología debutante e incierta, en sí poco amenazante. Ahora bien, ella se encuentra en la intersección de dos grandes operaciones que escanden la historia del *techno-smart* caracterizando el género de formación en el cual está cogida -la simulación y la interactividad. De una parte hay una institución militar (con Turing en Bletchley Park, Internet como *spin-off* de la disuasión nuclear) -los conceptos mismos de “cibernética” y de “auto-organización” se inscriben en ese contexto². De otra parte tenemos la gran industria del *entretenimiento* (con la numerización del montaje, y la importancia de la animación y los efectos especiales), tanto que

1.- Ian Hacking propone un archivo foucaultinano de esta política en *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory* (Princeton, 1995).

2.- En la teoría de “la emergencia auto-organizadora”, salida de esas fuentes militares *techno-smart*, vemos frecuentemente convergencias con Deleuze, así como con Bergson. De todos modos, hay que ser prudente. Pues las “máquinas deseantes” o “máquinas abstractas” de Deleuze y de Guattari no son, de hecho, máquinas de Turing; suponen más bien una “anorganización” productora como potencia de los seres “cualquiera” y no “racionalmente calculadores”. Ver G. Châtelet, “Del caos y de la auto-organización como neo-conservatismo festivo”, *Les Temps modernes*, nro, 581, marzo-abril 1995.

podría hablarse de un verdadero *military-entertainment complex*: que se adueña hoy en día de las grandes sociedades de telecomunicaciones.

Ese “complejo” se apropia al pensamiento como futurología publicitaria. Todo un marketing del “hombre numérico”, retomando lo que ya era un falso problema o un problema mal planteado: el espectro de un irrealismo electrónico generalizado. Así, lo que Turing adelanta como hipótesis, en sus experiencias de simulación, ha devenido, para nosotros, un cliché “postmoderno” -igualmente la vida habría devenido “artificial”, indiferenciable de las informaciones que se deslizan sobre las pantallas. Se nos explica que utilizando nuestras máquinas entramos en un espacio o una realidad que rivaliza con la nuestra. Todo desaparece o “esta destinado a hacerlo”: los libros, el Estado, la ciudad, devienen caducos, y nosotros debemos contentarnos con comunicarnos los unos con los otros en un mundo convivial de info-consumo ilimitado. Todo devendrá imagen cuando nos encontremos frente a nuestras pantallas. Todo lo que sucede, le sucede a las imágenes y no a nosotros mismos, si bien perdemos nuestro “peso” y ya no podemos distinguir. Y, como las imágenes mismas han perdido su “anclaje” y son enteramente manipulables, y sólo nos queda devenir cada vez cínicos, irónicos o paranoicos con relación a ellas y a su “control”. La idea de la “sociedad del espectáculo” era una idea crítica que suponía una verdad o un real que le eran exteriores. Pero ahora se nos dice que esta idea está especularizada a su vez y que ya no podemos salir de ella: ahí estaría nuestra “condición virtual”¹.

Discurso de verdad o de realidad perdida que reposa siempre sobre una extraña nostalgia o melancolía como si, antaño, las oposiciones real-irreal, imagen-modelo, verdadero-falso, no hubieran implicado zonas de indistinción creadoras. Justamente en vista de esas zonas Deleuze tenía dudas con respecto al concepto de imaginario: en el cine de las imágenes-tiempo, analiza un “falso movimiento” que juega en esas indistinciones para actualizar lo “virtual”. Así ese cine, que él califica de “cristalino”, nos hace ver ese mundo y nos hace creer en esas “potencias de lo falso” que son las potencias de lo virtual². El verdadero problema sería entonces: ¿cuáles son los destinos de esas “potencias” en nuestro mundo de pantallas e imágenes numéricas?

6. *El espacio*

Michel Serres plantea la cuestión de la geografía y la topología: nos propone un “atlas” de nuestro universo contemporáneo de “tiempo real” o de transmisión simultánea o ultra-rápida a partir de un esquema espacial que comparte con Deleuze. La problemática bergsoniana de lo “virtual” no debe limitarse a la cuestión de la duración o del tiempo, sino implicar también toda una concepción del espacio y del espaciamento: una “topología”, según él, podría responder al anti-metrismo heideggeriano o bergsoniano³. Se trata de una topología más leibniziana que cartesiana en la cual el movimiento crea el espacio por sus trayectos y recorridos, mucho más que inscribirse en un espacio de coordenadas pre-establecidas o abstractas -un espacio “intensivo” y no “extensivo”, donde el punto se encuentra en la intersección de múltiples líneas y no la línea que va de un punto dado a otro. En ese género de espacio las líneas devienen “plegables”, sinuosas y “transversales”, y nos hacen ver las fuerzas imperceptibles y no sólo las formas visibles. Es a partir de esta topología que Serres nos propone la cartografía de un mapamundi donde lo

1.- Por ejemplo J. Baudrillard, “Disneyworld Company”, *Libération*, 4 de marzo, 1996.

2.- G. Deleuze, *Conversaciones (1972-1990)*, pp. 93-95; *Cine 2. La imagen-tiempo*, p. 92 y sgs.

3.- M. Serres, *Atlas*, Julliard, 1994, pp. 70-71.

próximo y lo lejano, lo global y lo local, tienden a devenir superponibles, en una especie de desmoronamiento del espacio de la perspectiva clásica¹.

La reunión de esto constituye lo que para Deleuze sería el trazo distintivo de las imágenes numéricas o televisuales como objetos posibles de un *Kunstwollen* o “devenir-artista”, la pérdida de la orientación vértico-horizontal de la imagen: “la pantalla ya no es una ventana (detrás de la cual), ni un cuadro (en el cual), sino una tabla de información sobre la cual se deslizan las imágenes como los “datos”. Así la foto pierde su famosa indexicalidad mientras que en arquitectura el muro-pantalla tiende a predominar sobre el espacio “tectónico”. Pérdida, entonces, pero también liberación, pues, explica Deleuze, ningún problema más falso que el de la perspectiva², y aún en las formas clásicas subsiste otro espacio, el de la fuerza “barroca” por ejemplo. La pérdida de la perspectiva y de la integración forma/fondo deja entonces emerger las posibilidades de otra topología, hasta una cierta “ligereza”³. Sería también la de lo “liso” de Pierre Boulez, en el cual el sonido franquea las líneas horizontales de la melodía y las líneas verticales de la armonía, para encontrar una zona musical amorfa o informe. Para Deleuze, esto cambia el sentido de la “arquitectura” de cualquier obra de arte, cualquiera que sea el material o el soporte: en cada caso se trata de incluir esta zona amorfa o lisa en la cual las “máquinas abstractas” pueden todavía funcionar.

Vemos entonces por qué y cómo lo imaginario de la *techno-smart* ya no es mecánico o rectilíneo, sino liso, flexible, fluido. Supone otro régimen, otro “devenir-artista” distinto de la transparencia o del “muro blanco”, modernos, y se ejerce a través de “materiales de expresión” y no de un “inmaterialismo” ascetizante. Pero, para Deleuze, lo liso y lo estriado no sólo caracterizan la ciudad, sino también al pensamiento: en los dos casos uno puede viajar en liso tanto como en estriado⁴. Podríamos decir también que los dos son inseparables en la geo-filosofía deleuziana pues la ciudad es a la vez la condición y el objeto de esos viajes filosóficos; e igualmente el anti-urbanismo de Heidegger no es más que un síntoma⁵. Deberíamos, en consecuencia, preguntarnos cuáles son las mutaciones introducidas por nuestras ciudades-mundo, esas ciudades modernas de las que se dice que tienden a desplazar a la nación como unidad geo-filosófica para proponernos no un cosmopolitismo sino un “omnipolitismo” generalizado⁶.

7. La ciudad

Con la cuestión de la ciudad, está el estatuto de lo filosófico, o de su inteligencia. Pues sus “condiciones empíricas” -doxa, filia, inmanencia- tienden a reunirse en las ciudades o con relación a ellas. Y a partir de la ciudad, imperial o comercial, se puede constatar, según Deleuze, que el estado no sólo es territorial, sino también desterritorializante, implicando flujos de bienes y de gente, y espacios más o

1.- Pensamos aquí en lo que Paul Virilio describe como “la perspectiva del tiempo real” (p. Virilio, *La Vitesse de libération*, p. 35 y sgs.)

2.- G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, París, Éditions de Minuit, 1980, p. 366.

3.- Con Greg Lynn, hemos intentado elaborar ese concepto de “lightness” en ANY, 5, 1994. Ver también C. Buci-Glucksmann, *L'Oeil cartographique de l'art*, París, Galilée, 1996, p. 160 y sgs.

4.- G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas*, p. 601, 604-605.

5.- En su concepción del “habitar”, Heidegger, “se equivoca de pueblo, de tierra, de sangre” (G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 104; ver también pp. 90-91). En la “geofilosofía” deleuziana, la tierra es ligera, el pueblo por venir, la sangre mezclada o bastarda.

6.- P. Virilio, *La Vitesse de libération*, p. 105.

menos libres de concentración. Debe entonces concebirse la ciudad según las “infra-estructuras” que facilitan o determinan esos movimientos, esos encuentros. Así los amigos griegos, esos rivales libres de la verdad, debieron encontrar en el ágora los *philosophoi* huyendo de la colonización para que pudiera nacer la filosofía¹. Es ahí, en ese espacio al margen de la colonización, que se podían practicar esos ejercicios de “decir-verdad” en los que Foucault subraya las relaciones artificio-tiempo -sin que Baudelaire no los encontrara en París con la idea de lo moderno². Así la *philia* se liga a la ciudad y a sus zonas libres; sus viajes y los personajes de su drama dependen de ella.

Pero, ¿qué sucede entonces en esas zonas cuando nuestras ciudades son reconfiguradas por los flujos de información y los novedosos espacios de concentración que ellas hacen posibles? Aseguran y diagnostican una artificialización de la vida y una museologización de la cultura, síntoma de un nihilismo que amenaza con eclipsar la gran condición geofilosófica del pensamiento -la “ciudad que piensa” o la “metafísica de la ciudad”³. En nuestras “con-urbanizaciones” devenidas globales ya no habría zonas libres para re-devenir modernos, nada de tiempo ni espacio para los viajes del pensamiento.

Se puede aprehender en ese sentido la terrible serenidad que resiente Rem Koolhaas en las “ciudades genéricas” a la vez hiperlocales e hiperglobales, como esos aeropuertos, que vemos construir tan rápidamente en Asia, por ejemplo. Esas ciudades ya no tienen necesidad del antiguo tipo de identidad urbana, centrada e histórica, y prefieren vivir en una impermanencia constante, sin espacio público clásico, y con un pasado cada vez más turístico, “fantasma”. Existen en una especie de contemporaneidad que tiende a banalizar la diversidad misma⁴. Ese no es, de todos modos, el análisis de Koolhaas puesto que, según este autor, todavía vale la pena viajar en lo “genérico” para ir a verificar, como el verdadero soñador de Proust, los devenires o las singularidades que quedan por hacer o vivir. Nos invita a un nuevo tipo de urbanismo en la búsqueda de un “plano de consistencia” anterior a todo lo que puede programarse o planificarse, capaz de hacernos vivir una inteligencia “gozosa” o “ligera”.

Pero ¿qué decir hoy en día de este género de inteligencia en la ciudad? Curiosamente, en la filosofía política actual, se quiere retornar a las concepciones clásicas de espacio público o bien de sociedad civil como lugares-garantía de la verdad republicana o del consenso democrático, mientras que ellas tienden, a desaparecer o a huir en todos los sentidos. De lo que tendríamos necesidad sería de nuevos espacios de encuentro y de movimiento, en los tiempos virtuales y los espacios lisos. Con relación a este tipo de espacio-tiempo Deleuze formula el problema de lo moderno: ¿cómo inventar o reinventar las potencias de lo singular en cualquier vida, más allá de las cualidades particulares, sin fundirlas en una masa indiferenciada? ¿Cómo creer en el mundo como fuente de esos movimientos inéditos que atraviesan las ciudades y nuestras maneras de habitarlas? Este es el problema de las minorías como potencias del pueblo por venir en Kafka; también es la cuestión melvilliana de un espacio dinámico donde las singularidades pueden componerse como en un “muro de piedras libres, no cimentadas, donde cada elemento vale por sí mismo y sin embargo con relación a los otros: aislamiento y relaciones flotantes, islas y entre-islas, puntos

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 82 y sgs.

2.- Sobre la ciudad baudelairiana, ver C. Imbert, “La ciudad en negativo”, *Les temps modernes* nro 581. En lo que concierne a la pregunta de Wittgenstein, se puede decir que pasa de una austeridad loosiana en la que la lógica enmudece, a una imagen del pensamiento como ciudad donde se superponen múltiples “formas de vida” en los cuales la lógica se “disuelve”.

3.- J.-F. Lyotard, “Zone”, en *Moralités postmodernes*, pp. 25-36.

4.- R. Koolhaas, “The genetic city”, en *S, M, L, M, XL*, Monacelli, 1996. En este género de ciudad, como en la Atlanta “postmoderna”, ya no hay perspectiva clásica, lo que permite, al contrario, para Koolhaas, “sorpresas” de otro tipo.

móviles y líneas sinuosas...”¹. Ese derecho al movimiento es lo que Deleuze busca introducir en el concepto mismo de la política y de la “dignidad democrática”². La pregunta deviene: ¿cómo se traduce ese movimiento en la ciudad “omnipolítica” donde el callejeo y la deriva ya no existen?

Ciertamente, las relaciones de la ciudad y del pensamiento han cambiado mucho desde Platón y el ágora ateniense. Se han imaginado ciudades trascendentes como lugares o modelos de la ciudad filosófica, que se nos invita a imitar en nuestras almas esperando que se realicen en los hechos. Pero también ha habido otra tradición de la “inmanencia” donde lo que importa es, más bien, el asunto de los “mundos” virtuales en las ciudades, como por ejemplo en los “signos mundanos” del prójimo en Proust, o bien para Foucault, el papel del cinismo en la ciudad antigua como práctica que roza no otro mundo sino otras posibilidades de vida en este.

Deleuze ha visto en la ciudad barroca todo un mundo “leibniziano”, todo un teatro de máscaras y de artificio. Pone el acento sobre el hundimiento del Cosmos heliocéntrico (en el cual uno puede siempre “encontrarse”), y la emergencia de un Mundus perspectivista (que cada mónada expresa desde su punto de vista). Leibniz, abogado de Dios, deviene el filósofo de una jurisprudencia de lo singular. La separación en dos reinos, empírico y trascendental, se encuentra reemplazado por un único edificio de dos pisos, que se expresan el uno en el otro. Pero nuestros otros, modernos, si bien seguimos siendo “barrocos” o “complicados”, no habitamos ese tipo de casa todavía “componible” y “armónica”. Nosotros nos encontramos, más bien, en el universo disonante y pluralista que nos describe Whitehead, donde todo es “ventana”, habiendo encontrado los disparates un “plano” para comunicarse o componerse. Es el mundo del perspectivismo nietzscheano donde ya no se trata de múltiples puntos de vista sobre la misma ciudad, sino de múltiples ciudades en cada punto de vista, unidas por su distancia y resonantes por sus divergencias³.

He aquí que, en lugar de ser “cosmopolitas”, ciudadanos del mundo, devenimos, para Deleuze, los habitantes perplejos de ciudades múltiples, tanto interiores como exteriores, que nos hacen salir de lo “posible” para afrontar otros mundos, otras historias, otras concentraciones virtuales. Sería entonces la ciudad como cerebro: aquí como allá, se trata siempre de hacer existir planos de inmanencia y no sólo de organización, hacer surgir siempre zonas “lisas” de composición y de intersección dispares. Si bien la ciudad deviene suposición del “cerebro vivido”, al mismo tiempo el cerebro deviene fuente de nuevos recorridos “multimundanos”.

8. *La supervivencia*

En filosofía se trata siempre de la vida y la supervivencia; lo que hace que ella trace otros recorridos distintos de los de, por ejemplo, las ciencias: un “tiempo estratigráfico” de superposiciones⁴. La ciudad es

1.- G. Deleuze, *Crítica y Clínica*, París, Éditions de Minuit, 1993, p. 110. En el pragmatismo que Deleuze describe aquí (en James, principalmente), se percibe tanto la continuación de la crítica del arco-reflejo, como la concepción bergsoniana del cerebro como “desvío” entre la excitación y la respuesta, de la que Deleuze se sirve en *Cine 2. La imagen-tiempo*, p. 274 y sgs.

2.- G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 44. Así Deleuze prefiere el espacio de los “devenires democráticos” a las garantías del *Rechtsstaat*; y es, quizá, a través de su lectura de Spinoza que se pueden encontrar los elementos de una concepción “inmanentista” de la democracia que lleva sobre los *potentiae* y su relación con la palabra libre, y no sobre el contrato y la verdad de Estado (como en Hobbes). De ahí una política de lo “virtual” y no sólo de lo posible, que abriría el sentido mismo de lo político a una experimentación irreductible.

3.- Ver G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 203; y *El pliegue. Leibniz y el barroco*, París, Éditions de Minuit, 1988.

4.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 118.

condición empírica y contingente no sólo de la vida de la filosofía sino de su supervivencia en medios nuevos y con nuevas geografías -por ejemplo las relaciones respectivas de Atenas y Jerusalén que Proust buscó en París en su investigación de una nueva imagen de la inteligencia. Lo virtual pasa de un sitio a otro, sin agotarse nunca, creando en cada lugar no sólo las novedades del contexto, sino también las novedades eternas que se repiten o varían según sus supervivencias en otros contextos y con otros personajes conceptuales, a la manera del cógito cartesiano, por ejemplo. Así, nuestras “ciudades-cerebro” devendrán nuevos medios de filosofía sólo si le dan una vida o una vitalidad, pero también una supervivencia o “supervitalidad”. Lo virtual de la inteligencia deleuziana siempre tiene necesidad de tiempo y amigos por venir. Sin duda es con un cuidado tal de supervivencia, pero también de vida, que Deleuze ha planteado con Félix Guattari la pregunta: “¿qué es la filosofía?”, para advertirnos esto: “No nos falta comunicación, al contrario tenemos demasiada, nos falta creación. *Nos hace falta resistencia al presente*. La creación de conceptos invoca en sí misma una forma futura, una nueva tierra y un pueblo que todavía no existe...”¹.

Traducido del inglés al francés por el autor
Revisado por Éric Alliez

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 104.

***Código primitivo/código genético:
la consistencia de una vecindad***

Laymert Garcia dos Santos

Una intuición me empuja a aprovechar la ocasión de estos encuentros para buscar en la obra de Gilles Deleuze la formulación de un agenciamiento que parece ubicarse entre lo primitivo y lo contemporáneo, y que parece transformar de manera inesperada el sentido de la presencia de los Indios en nuestras sociedades. Presiento que, en su dinámica, este agenciamiento alcanzará algo del orden de lo que la filosofía ha llamado *acontecimiento*. El acontecimiento, lo sabemos muy bien, era para Deleuze y Guattari una cuestión central -baste recordar que los capítulos de *Mil Mesetas* fueron escritos a partir de fechas clave...

Siguiendo esta intuición, he releído el capítulo “Salvajes, barbaros, civilizados” de *El antiedipo*, y el “Tratado de nomadología” en *Mil Mesetas*, pues allí uno puede ver analizados a los primitivos y a los contemporáneos, agenciados por el hilo de la desterritorialización. En la época del capitalismo mundializado y de la descomposición generalizada, ese concepto es muy frecuentemente evocado para lo que sea en sentido muy estrecho, al punto de volverlo casi banal. El lector puede, sin embargo, darse cuenta del vertiginoso alcance del proceso de desterritorialización cuando la excesiva lucidez de Deleuze y Guattari captan, por ejemplo, en un *flash* transhistórico, el punto de articulación entre el código primitivo, el código genético y sus descodificaciones correspondientes.

Sólo un pensamiento-límite sería capaz de formular una tal articulación y ubicar, desde 1972, los parámetros conducentes a la comprensión de una realidad que sólo empieza a ver la luz ahora, a partir del desarrollo de la genética y de la fusión de la informática y la biología en la biotecnología de una parte, pero también con la erosión de los derechos del ciudadano y de la re-estructuración del Derecho según la noción de información. Al igual que Marx había anticipado los efectos de la automatización a partir de la Primera Revolución Industrial, Deleuze y Guattari, a su vez, siguiendo la línea de devenir, han anticipado lo que será la Tercera, y nos han dado la cifra.

Queriendo responder a la pregunta: ¿por qué no decir que el capitalismo reemplaza un código por otro, que efectúa un nuevo tipo de codificación?, nuestros dos autores señalan que el carácter inconfesable del capitalismo reposa sobre el hecho de que es intrínsecamente contrario a la codificación. Para demostrarlo enumeran las características de un código. De entrada, un código determina la cualidad respectiva de los flujos que atraviesan el *socius* (por ejemplo, los flujos de bienes de consumo, de bienes de prestigio, de mujeres y niños); enseguida, el objeto propio del código es establecer relaciones necesariamente indirectas entre esos flujos calificados y, como tales, inconmensurables; tales relaciones implican extracciones cuantitativas sobre flujos de diferentes tipos, pero esas cantidades no entran en equivalentes que supondrían “algo” ilimitado; las cantidades forman solamente compuestos en sí mismos cualitativos y limitados, donde la diferencia de los elementos compensa el desequilibrio. Deleuze y Guattari concluyen: “todos esos caracteres de relación de código, indirecto, cualitativo y limitado, muestran suficientemente que un código nunca es económico y no puede serlo: expresa al contrario el movimiento objetivo aparente según el cual

las fuerzas económicas o las conexiones productivas son atribuidas, como si emanaran de ella, a una instancia extra-económica que sirve de soporte o de agente de inscripción”¹. En una palabra, sólo hay código allí donde esa instancia extra-económica, instancia de anti-producción, se abate sobre la economía, de la que se apropia caracterizando lo que los autores llaman una “plusvalía de código”. La relación de código no es simplemente indirecta, cualitativa y limitada; por ahí mismo, también es extra-económica y opera, a este título, los acoplamientos entre flujos calificados. Implica entonces un sistema de apreciación o de evaluación colectivas, un conjunto de órganos de percepción o de creencia como condición de existencia o de sobrevivencia de la sociedad primitiva.

Así es como Deleuze y Guattari caracterizan el código, y lo hacen pensando siempre en la sociedad salvaje. He aquí por qué es interesante seguir el movimiento de su pensamiento cuando relacionan el código genético con el código primitivo; como si las características inmanentes del uno y del otro encontraran una manera de resonancia. En efecto, “señalaremos que esos trazos generales que caracterizan un código se encuentran en lo que se llama hoy en día código genético: no porque dependiera de un efecto de significativo, sino, al contrario, porque la cadena que constituye sólo es en sí misma significativa de modo secundario, en la medida en que pone en juego los acoplamientos entre flujos calificados, las interacciones exclusivamente indirectas, los compuestos calificados esencialmente limitados, los órganos de percepción y los factores *extra-químicos* que seleccionan y se apropian las conexiones celulares”².

Los trazos característicos del código primitivo y del código genético se corresponden. Pero es necesario, al mismo tiempo, señalar una diferencia: en el primer caso, las conexiones entre flujos son efectuadas por factores extra-económicos, mientras en el segundo caso, las conexiones celulares son efectuadas por factores extra-químicos. De todas maneras, es innegable que, según esta concepción, un código presenta siempre una dinámica primitiva.

Por sumaria que sea, y hecha como de pasada, la relación efectuada por Deleuze y Guattari entre el código primitivo y el código genético es muy importante, pues nos lleva a descubrir algo que ya estaba ahí, bajo nuestros ojos, y que no estábamos a la altura de percibirlo: el hecho de que la vida, en lo que tiene de propiamente molecular, se caracteriza hasta el presente por una dinámica primitiva -desde que la vida de los hombres, los animales, las plantas y los micro-organismos estaba regida por el código genético-, hasta que su descodificación por Schrödinger y tantos otros abre la vía a la más fuerte de las desterritorializaciones.

Es asombroso descubrir que la dimensión molecular de la vida haya podido permanecer primitiva hasta hace tan poco. No solamente porque la reiteración de esta dinámica ancestral nos muestra hasta que punto somos todavía primitivos, sino también y sobre todo que nos damos cuenta en el momento mismo en que la vida comienza a ser desconectada de la Tierra como *socius*, a ser desterritorializada por la ciencia y por la tecnología, y axiomatizada por el capital.

El desciframiento del código genético no consiste en una acción desinteresada; al contrario, roza la manipulación. Ahora bien, la manipulación montada por el genio genético opera la desarticulación y la rearticulación de los procesos infra-moleculares, el estallido de las barreras entre las especies y al interior de cada especie, la alteración, la mezcla y la artificialización de las secuencias genéticas, la producción de seres inéditos, monstruosos, como la mujer-botiquín, los animales transgénicos, las bacterias que comen

1.- Ver G. Deleuze y F. Guattari, *El antiedipo*, Paría, Éditions de Minuit, 1973 (nueva edición aumentada), p. 294. En español, Seix Barral.

2.- G. Deleuze y F. Guattari, *El antiedipo*, p. 295.

petróleo, así como los tomates que resisten el paso del tiempo y no se pudren. El desciframiento y la manipulación del código genético son complementarios y expresan un tipo de intervención que, según numerosos ecologistas y científicos, comprendidos ciertos biólogos moleculares, tiene consecuencias imprevisibles. Los especialistas en bio-seguridad llegan aun a considerar la producción de organismos genéticamente modificados más peligroso que la fabricación de la bomba atómica, en la medida en que se ignora como inter-actúan con otros organismos y ecosistemas, y donde no es posible, en caso de accidente, controlar su proliferación y su impacto.

No hay lugar para disociar el desciframiento del código genético, de su estallido. Esto se vuelve claro cuando a la descodificación, a la desterritorialización efectuada por la bio-tecnología, se añade la axiomatización promovida por el capitalismo a través de la introducción del régimen de propiedad intelectual. La fusión de los flujos tecnológicos de la Revolución Electrónica con los flujos desterritorializados de la reciente Revolución biológica ha tomado consistencia y ha devenido expresiva cuando se comienza a comprender que los flujos de una y otra tratan la información como “la diferencia que hace la diferencia”, según la expresión de Gregory Bateson. Esta comprensión tendrá un impacto muy fuerte sobre la búsqueda bio-tecnológica y abrirá un campo nuevo para la explotación capitalista, pues vuelve posible la apropiación de la vida misma, a su nivel más ínfimo, el de la información genética. No es un azar si los genetistas americanos, europeos y japoneses realizan las *joint ventures* con los *bussinessmen* más audaces, dando lugar a un investigador de un nuevo género: el científico-empresario; al igual que no es fortuito que las acciones de las sociedades de bio-tecnología se encuentren entre los más valorizados en Wall Street y en la City en los últimos años; y habría que mencionar la disputa de los laboratorios de bio-tecnología concernientes a lo que el *Financial Times* considera como “la última de las privatizaciones”, que opone a aquellos que luchan por el derecho de patentar la información genética a secas con quienes pretenden patentarla en el marco de un proceso o de un producto industrial preciso.

Descifrar y estallar -en una palabra, descodificar- el código genético ha sido el objeto de una operación de axiomatización que conduce a reterritorializarlo y a inscribirlo en el régimen de la propiedad privada. Para hacerlo, hay que transformar la información como diferencia cualitativa en diferencia cuantitativa y abstracta, en una palabra, “conferir un precio al valor”, para retomar las palabras de una campesina colombiana, cuando comprendió lo que se pretendía hacer, en adelante, de la vida vegetal, animal y humana. Como si la extensión del sistema de patentes hasta el dominio de la vida misma -mientras hasta hace poco sólo protegía la invención mecánica industrial-, operara la ruptura definitiva con la unidad primitiva, salvaje, del deseo y de la producción, que es la Tierra. “Porque la Tierra [...] es la entidad única indivisible, el cuerpo lleno que se abate sobre las fuerzas productivas y se las apropia como presupuesto natural o divino. El suelo puede ser el elemento productivo y el resultado de la apropiación, pero la Tierra es la gran estasis inengendrada, el elemento superior a la producción que condiciona la apropiación y la utilización comunes del suelo”¹

De la plusvalía de código a la plusvalía del capitalismo tardío. Si estamos de acuerdo con Deleuze y Guattari en cuanto al hecho de “que la propiedad es precisamente la relación desterritorializada del hombre con la Tierra”, es con el establecimiento de un régimen de propiedad intelectual, la cual introduce la apropiación y la monopolización de la información genética, que tomamos conciencia de la intensidad alcanzada con esta relación. Es comprensible que un tal proceso sea percibido por muchos como una desacralización de la vida y como su reducción a la condición de mercancía en el bio-mercado. Así, por ejemplo, la reacción de los Guayami del Panamá frente a la tentativa del Secretario de Comercio de los Estados Unidos queriendo hacer patentar las líneas de células extraídas de una joven de la tribu, porque contenían material genético interesante para la industria farmacéutica. Los Indios consideraron la iniciativa

1.- G. Deleuze y F. Guattari, *El antiedipo*, p. 164.

como una profanación incompatible con su código de conducta, actitud que contrastaba fuertemente con la conducta de John Moore, ese ciudadano americano que, él, tiene sus células patentadas, y que, sin embargo ¡no ganó su proceso para recobrar la posesión de sus propios fragmentos genéticos!...

Hay que subrayar que el capital industrial y financiero internacional se implica, a escala planetaria, en la instauración del régimen de propiedad intelectual con miras a asegurarse la apropiación de fragmentos de información de cualquier ser viviente, en adelante reducido a la condición de “recurso genético virtual”. Como si el advenimiento de la mundialización de la economía debiera concretarse en la explotación a la escala más ínfima; como si, para asegurar su reproducción y desplazar sus límites, el capital debiera necesariamente operar en el punto extremo de dos niveles: el nivel molecular-global y el nivel molecular-genético. El hecho de que el capitalismo busque circunscribir la cuestión vital a partir del punto extremo de esos dos niveles convierte a la situación actual en más desesperada de lo que ya les parecía a Deleuze y Guattari, en los límites de los años ochenta, cuando escribían el “Tratado de nomadología”. Pues, en esa época, la bio-tecnología y el sistema de propiedad intelectual todavía no hacían parte de la “máquina de guerra mundial”.

Sin embargo, y a pesar del ascenso cada vez mayor de la dinámica del capitalismo, es más claro para nosotros este último producto de exclusión a escala cada vez más amplia. Entre los excluidos encontramos, seguramente, a los pueblos salvajes que todavía viven. Despreciados como arcaicos y desuetos, estos pueblos despiertan el interés del capital porque hacen posible el acceso más rápido y directo a los recursos genéticos de la bio-diversidad, cuando no son ellos mismos el recurso genético codiciado. Pero esa no es la única razón de su creciente actualidad; sabemos, en efecto, que su relación con el territorio conserva frecuentemente intactos los trazos atribuidos por Deleuze y Guattari en la relación del nómada con el espacio. Y hay mucho que aprender de los Indios respecto de los flujos que recorren y constituyen el espacio nómada, ligando la Tierra, como gran estasis inengendrado, con la “nueva Tierra” de Deleuze y Guattari. En este aspecto, las páginas de *Mil Mesetas* sobre “lo absoluto local” y lo “global relativo” son, no sólo decisivas, sino de una actualidad sobrecogedora.

Traducido del portugués al francés por el autor.
Revisado por Éric Alliez.

Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio

Eduardo Viverios de Castro

*El ser humano se ve a sí mismo como tal. La luna, la serpiente,
el jaguar y la madre de la viruela lo ven, sin embargo,
como un tapir o un pecarí, que ellos matan.*
(Baer 1994:224)

El punto de vista está en el cuerpo, dice Leibniz.
(Deleuze 1998 : 16)

Introducción

Este estudio trata sobre un aspecto particular del pensamiento amerindio, su “cualidad perspectiva” (Århem 1993): se trata de la concepción, compartida por muchos pueblos de este continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o de personas, humanas y no-humanas, que lo perciben en función de puntos de vista distintos¹. Los presupuestos y las consecuencias de esta idea son irreductibles (como lo ha mostrado Lima 1995: 425-38) al concepto corriente de relativismo que, a primera vista, parecen evocar. Se disponen, a decir verdad, sobre un plano perfectamente ortogonal en la oposición entre relativismo y universalismo. Una tal resistencia del perspectivismo amerindio a los términos de nuestros debates epistemológicos pone en duda la solidez, y en consecuencia la “transportabilidad” de las divisiones cosmológicas que los alimentan. Es la conclusión a la cual han llegado numerosos antropólogos (aunque por motivos diferentes) cuando afirman que la distinción clásica entre Naturaleza y Cultura no se puede utilizar para describir ciertas dimensiones o dominios internos de las cosmologías no-occidentales, sin hacerlas primero objeto de una crítica etnológica rigurosa.

En el caso presente, una tal crítica impone la disociación y la redistribución de los predicados subsumidos bajo las dos series paradigmáticas tradicionalmente opuestas en “Naturaleza y “Cultura”: universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado e instituido, necesidad y espontaneidad, inmanencia y trascendencia, etc... esta novedad que se da etnográficamente, motivada por los mapas conceptuales, me conduce a sugerir el empleo de la expresión “multinaturalismo” para designar uno de los trazos contrastantes del pensamiento amerindio con relación a las cosmologías “multiculturalistas” modernas: mientras estas últimas se apoyan sobre la mutua implicación entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas -estando la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la substancia, la segunda estando engendrada por la particularidad subjetiva de los espíritus y de los significados-, la concepción amerindia supondría, al

1.- Este trabajo es el fruto de un diálogo con Tânia Stolze Lima, quien ha escrito, paralelamente con este ensayo, un artículo sobre el perspectivismo en la cosmología juruna (Lima 1996). No he incluido los ejemplos o las consideraciones sacadas de su rica etnografía (Lima 1995).

contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La “cultura” o el sujeto representarían la forma de lo universal, la “naturaleza” o el objeto, la forma de lo particular.

Esta inversión, quizá demasiado simétrica para ir más allá de la simple especulación, debe desdoblarse en una interpretación fenomenológica plausible de las categorías cosmológicas amerindias que determinará las condiciones de constitución de los contextos relacionales designables por “naturaleza” y “cultura”. Intentaremos, entonces, combinarlas de modo distinto para también desubstancializarlas, pues, en el pensamiento amerindio, las categorías de Naturaleza y Cultura no subsumen los mismos contenidos y no poseen el mismo status que las categorías occidentales análogas -no designan provincias ontológicas, apuntan a contextos relacionales, perspectivas móviles, es decir a los puntos de vista.

Pienso entonces que la distinción entre naturaleza y cultura debe ser criticada, pero no para concluir que no existe (ya hay demasiadas cosas que no existen). El “valor sobre todo metodológico” que le atribuye Lévi-Strauss (1926b: 327) aquí es considerado como un valor sobretodo comparativo. La floreciente industria crítica que bromea y provoca el carácter occidentalizante de cualquier dualismo ha defendido el abandono de nuestra herencia conceptual dicotómica. Pero hasta el presente las alternativas se resumen en desideratas “post-binarias” un poco vagas. Por eso prefiero poner en perspectiva nuestros contrastes y contrastarlos a su vez, recurriendo a distinciones efectivamente operantes en las cosmologías amerindias.

Perspectivismo

El punto de partida de esta reflexión sobre la etnografía amazónica lo han dado las numerosos referencias a una teoría indígena según la cual la manera en que los humanos ven a los animales y a las otras subjetividades que pueblan el universo -dios, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, vegetales, a veces los objetos y artefactos- es profundamente diferente de la manera como esos seres *los ven y se ven*.

En condiciones normales, los humanos ven típicamente a los humanos como humanos, a los animales como animales, y a los espíritus (si los ven) como espíritus: ahora bien los animales (predadores) y los espíritus ven a los humanos como animales (de presa), mientras que los animales (de presa) ven a los humanos como espíritus o como animales (predadores). Al contrario, los animales y los espíritus se ven como humanos: se perciben como (o devienen) antropomorfos cuando están en sus casa o en sus ciudades, y aprenden sus comportamientos y sus características bajo una apariencia cultural -perciben su alimento como un alimento humano (los jaguares ven la sangre como carey, los muertos ven a las langostas como peces, los urubús ven los gusanos de la carne podrida como pescado asado, etc.); ven sus atributos corporales (pelaje, plumas, garras, picos, etc.) como adornos o instrumentos, su sistema social está organizado a la manera de las instituciones humanas (con jefes, chamanes, fiestas, ritos, etc.). Ese “ver como” remite literalmente a los perceptos y no analógicamente a los conceptos, aunque, en ciertos casos, el acento se lleva más sobre el aspecto categorial que sobre el sensorial de este fenómeno; de todas maneras los chamanes, maestros del esquematismo cósmico (Taussig 1987: 462-63) que se consagran a la comunicación y a la gestión de esas perspectivas cruzadas, están siempre allí para volver sensibles los conceptos o inteligibles las intuiciones.

En suma, los animales son gente, o se ven como personas. Una concepción como esta, casi siempre está asociada a la idea de que la forma visible de cada especie es una simple envoltura (una “vestidura”) que esconde una forma interna humana, sólo visible normalmente a los ojos de la misma especie o de ciertos seres trans-específicos, como los chamanes. Esta forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por así decirlo, en un esquema corporal humano disimulado bajo la máscara animal. Tendríamos entonces, a primera vista, una distinción entre una esencia antropomorfa de tipo espiritual, común a los seres animados, y una

aparición corporal variable, característica de cada especie, que no sería un atributo fijo sino un vestido cambiante y desechable. La noción de “vestidura”¹ es una de las expresiones privilegiadas de la metamorfosis -espíritus, muertos y chamanes que asumen formas animales, bestias que devienen otras bestias, humanos cambiados inadvertidamente en animales-, procesos omnipresentes en el “mundo profundamente transformacional” (Rivière 1995:201) propuesto por las ontologías amazónicas.

Este perspectivismo y este transformismo cosmológico está presente en las etnografías sudamericanas pero son generalmente objeto de breves comentarios², y parecen estar elaborados de manera muy desigual. Los encontramos igualmente, con un valor quizá más pregnante todavía, en las culturas de las regiones boreales de América del Norte y del Asia, así como entre los cazadores-recolectores tropicales de otros continentes³. En América del Sur, las cosmologías del nordeste amazónico han sido objeto de desarrollos más estimulantes (ver Arhem 1993, y una obra en prensa que se inspira ampliamente en las descripciones precedentes; Reichel-Dolmatoff 1985; Hugh-Jones 1996). Pero son los trabajos etnográficos de Vilaça sobre el canibalismo wari’ (1992) y los de Lima sobre la epistemología juruna (1995) los que proveen las contribuciones más directamente ligadas a este trabajo, pues ponen en relación la cuestión de los puntos de vista no-humanos y de la naturaleza posicional de las categorías cosmológicas con el conjunto más vasto de las manifestaciones de una economía simbólica de la alteridad (Viveiros de Castro 1993)⁴.

Algunos énfasis generales son necesarios. El perspectivismo no engloba obligatoriamente a todos los animales (aún si engloba a otros seres); el acento parece estar puesto sobre especies que juegan un papel simbólico y práctico extraordinario, como los grandes predadores, rivales de los humanos, y presas principales de los hombres; una de las dimensiones centrales, quizá la dimensión fundamental, de las inversiones de perspectiva se traza en los estatutos relativos y relacionales del predador y la presa (Vilaça 1992: 49-51; Arhem 1993:11-12). En todas partes, no siempre es evidente saber si las almas o las formas de subjetividad son atribuidas a cada individuo animal; existen ejemplos de cosmologías que niegan la capacidad de conciencia (Overing 1985: 249 y sgs; 1986: 245-46) u otra distinción espiritual (Viveiros de Castro 1992a: 73-74; Baer 1994:99) a los animales post-míticos. Sin embargo, la noción de espíritus “señores” de los animales (“madres de la caza”, “maestros de las *queixadas* -cerdo salvaje, etc.) Está ampliamente extendida por el continente. Los espíritus-maestros, claramente dotados de una intencionalidad análoga a la del humano, funcionan como las hipóstasis de las especies animales a las cuales están asociadas, y crean un campo inter-subjetivo humano-animal allí donde los animales empíricos no están espiritualizados.

1.- Atestiguada en el seno de los Makuna (Arhem 1993), los Yagua (Chaumeil 1983; 125-127), los Piro (Gow inf. Personal), los Trio (Rivière 1995), o los Alto-Xinguanos (Gregor 1977:322; Viveiros de Castro 1997:182). Esta noción probablemente es pan-americana; tiene una gran fuerza simbólica por ejemplo en la cosmología Kwakiutl (Goldman 1975:62-63, 124-125, 182-186, 227-28).

2.- Ver, entre otros ejemplos: Weiss 1969:158 (Campa); Baer 1994:102, 119, 224 (Matsiguenga); Grenand 1980: 42 (Wayapi); Viveiros de Castro 1992a: 68 (Araweté); Osborn 1990: 151 (U’wa).

3.- Ver, por ejemplo, Saladin d’Anglure 1990 (Inuit); McDonnell 1984, Nelson 1983 (Koyukon, Kaska); Tanner 1979, Scott 1989 (Cree); Goldman 1975 (Kwakiutl); Howell 1984 y Karim 1981, para los Chewong y los Ma’Betisék de Malasia; para Siberia, Hamayon 1990.

4.- Las nociones de “perspectiva” y de “punto de vista” juegan un papel central en los textos que he escrito, anteriores a este trabajo, pero su centro de aplicación era principalmente la dinámica intra-humana y su sentido era, casi siempre, analítico y abstracto (Viveiros de Castro 1992a: 248-51, 256-59; 1996a). Los estudios de Vilaça y sobre todo el de Lima me han probado que era posible extender el campo y la comprensión de estas nociones.

Es necesario sobre todo recordar que si existe una noción virtualmente universal en el pensamiento amerindio, es el de un estado original de indiferenciación entre los humanos y los animales, que es descrito por la mitología¹. Los mitos están poblados de seres en los que la forma, el nombre y el comportamiento, mezclan inextricablemente atributos humanos y animales en un contexto común de inter-comunicabilidad idéntica a la que define el mundo intra-humano. La diferenciación entre “cultura” y “naturaleza”, tema del que Lévi-Strauss ha mostrado el rol preponderante en la mitología amerindia, no es un proceso de diferenciación humano a partir del animal, como en nuestra cosmología evolucionista. *La condición original común a los hombres y a los animales no es la animalidad sino la humanidad*. La gran división mítica muestra menos a la cultura distinguiéndose de la naturaleza que a la naturaleza alejándose de la cultura: los mitos cuentan como los animales han perdido los atributos legados o conservados por los humanos. Los hombres han permanecido idénticos a sí mismos: los animales son los ex-humanos, y no los humanos los ex-animales². En suma, “lo referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre como especie, sino la humanidad como condición” (Descola 1986: 120).

Es una distinción -entre la especie humana y la condición humana- la que debemos conservar. Esta en ligazón evidente con la idea de vestido animal que esconde una “esencia” espiritual común, y con el problema del sentido general del perspectivismo. Por el momento, retenemos una de sus más importantes incidencias etnográficas: la antigua humanidad de los animales se añade a su espiritualidad actual, oculta bajo la forma visible, para producir un complejo difuso de restricciones y de precauciones alimentarias que puede muy bien declarar incomibles a ciertos animales míticamente con-sustanciales a los humanos, como exigir la des-subjetivación chamanística del animal antes de que sea consumido (neutralizando así su espíritu, trans-sustanciando su carne en vegetal, reduciéndola semánticamente a la de otros animales menos próximos de lo humano)³ so pena de retorsión por la vía de la enfermedad, concebida como una contra-predación caníbal promovida por el espíritu de la presa devenida predador, en una inversión mortal de las perspectivas que transforma lo humano en animal.

Hay que subrayar que el perspectivismo amerindio mantiene una relación esencial con el chamanismo del que es a la vez fundamento teórico y campo operatorio, así como una relación con la valorización simbólica de la caza. La asociación entre el chamanismo y lo que podríamos llamar la “ideología de la caza” es una cuestión clásica (Chaumeil 1983: 232-32; Crocker 1985: 17-25). Insisto sobre el hecho de que se trata de importancia simbólica y no de dependencia ecológica: los horticultores como los Tukuno o los Juruna (que, en todas partes, practican más la pesca que la caza) apenas si son diferentes de los cazadores de Canadá o de Alaska, en cuanto al peso cosmológico conferido a la predación sinejética, a la subjetivación espiritual de los animales y a la teoría según la cual el universo está poblado de

1.- “[¿Qué es un mito?] - Si ustedes interrogan a un indio amerindio, habría grandes posibilidades de que respondiera: es una historia del tiempo en que los hombres y los animales no eran distintos. Esta definición me parece muy profunda” (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 193).

2.- La noción según la cual el “yo” (los hombres, los indios, mi tribu) que distingue es el término históricamente estable de la distinción entre el “yo” y el “otro” (los animales, los blancos, los otros indios) aparece tanto en el caso de la diferenciación inter-específica como en el de la diferenciación intra-específica, como se puede ver en los mitos amerindios sobre el origen de los blancos. Los otros han sido eso que somos, y ellos no son, como para nosotros, lo que hemos sido. Comprendemos así hasta que punto puede ser pertinente la noción de “sociedades frías”: es verdad que la historia existe, pero es algo que le llega solo a los otros.

3.- Ver Viverios de Castro 1978; Crocker 1985; Overing 1985, 1986; Vilaça 1992; Arhem 1993; Hugh-Jones 1996, entre otros.

intencionalidades extrahumanas dotadas de perspectiva propia¹. En ese sentido, la espiritualización de las plantas, los meteoros o los artefactos me parece secundario o derivada respecto a la espiritualización de los animales: el animal es el prototipo extrahumano del Otro y mantiene una relación privilegiada con otras figuras prototípicas de alteridad que presentan una afinidad (Erikson 1984: 110-12; Descola 1986: 317-30; Hargem en prensa)². Ideología de cazadores, también y sobre todo es una ideología de chamanes en la medida en que son los chamanes quienes administran las relaciones de los humanos con el componente espiritual de los extrahumanos, en razón a su capacidad de asumir el punto de vista de estos seres y sobre todo de volver para contar la historia. Si el multi-culturalismo occidental es el relativismo como política pública, el chamanismo perspectivista amerindio es el multi-naturalismo como política cósmica.

Animismo

El lector se estará dando cuenta que mi “perspectivismo” recuerda la noción de “animismo” recientemente retomada por Descola para designar un modo de articulación de las series natural y social que sería el simétrico y el envés del totemismo (1992, en prensa). Afirmando que toda conceptualización de los no humanos remite siempre al dominio social, este autor distingue tres modos de objetivación de la naturaleza: el totemismo, donde las diferencias entre las especies naturales se utilizan para organizar lógicamente el orden interno de la sociedad, donde la relación entre la naturaleza y la cultura es de orden metafórico, marcada por la discontinuidad (intra e inter-series) ; el animismo, donde las “categorías elementales de la vida social” organizan las relaciones *entre* los humanos y las especies naturales, y así definen una continuidad de tipo socio-mórfico entre la naturaleza y la cultura fundada sobre la atribución de “disposiciones humanas y de características sociales a los seres naturales” (Descola, en prensa: 99); y el naturalismo, característico de las cosmologías occidentales, que supone una dualidad ontológica entre la naturaleza, dominio de la necesidad, y la cultura, dominio de la espontaneidad, regiones separadas por una discontinuidad metonímica. El “modo anímico” caracterizaría a las sociedades en las que el animal es el “centro estratégico de la objetivación de la naturaleza y de su socialización” (Descola, 1992: 115), como en América indígena, donde él reina sobre las morfologías sociales desprovistas de segmentación interna elaborada. Pero puede coexistir o estar combinado con el totemismo cuando tales segmentaciones existen, como en el caso de los Bororo y de su dualismo *aroe-bope* (Descola, en prensa: 99)³.

Estas ideas se inscriben en un modelo de “ecología simbólica” que se está elaborando y que aquí no podemos discutir como se lo merece⁴. Me limitaré a comentar el contraste entre animismo y naturalismo

1.- La importancia de la relación caza-chamanismo con el mundo animal, en las sociedades cuya economía se basa en la horticultura (y la pesca más que la caza) plantea problemas interesantes para la historia cultural de la amazonia (Viveiros de Castro 1996b).

2.- Señalemos, sin embargo, que en las culturas de la amazonia occidental y más particularmente en las que hacen un uso amplio de los alucinógenos, la personificación de las plantas parece ser, por lo menos, tan importante como la de los animales.

3.- O, añadámoslo, los Ojibwa, donde la coexistencia de los sistemas *totem* y *manido* (Lévi-Strauss 1962 a: 25-33), que ha servido de modelo a la oposición general entre totemismo y sacrificio (Lévi-Strauss 1962b: 295-302), puede ser directamente interpretado en el marco de la distinción totemismo-animismo. Para una discusión de conjunto de las parejas totemismo-sacrificio y *aroe-bope*, ver Viveiros de Castro 1991: 88, 91, nota 11.

4.- El análisis de Descola se inscribe en el camino de numerosos críticos que van al encuentro de la primacía dada a la metáfora y a la lógica totémico-clasificatoria en la concepción levi-straussiana del pensamiento salvaje. Para permanecer en el dominio americanista recordemos por ejemplo: el rechazo al privilegio de la metáfora en Overing (1985) en favor de un “literalismo”

pero viéndolo en un sentido un poco diferente. (El totemismo me parece que es un fenómeno heterogéneo, más clasificatorio que cosmológico: no es un sistema de *relaciones* entre naturaleza y cultura, como los otros dos modos, sino de *correlaciones* puramente lógicas y diferenciales).

El animismo puede definirse como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no humana; el intervalo entre naturaleza y sociedad es, él mismo, social. El naturalismo está fundado sobre el axioma inverso: las relaciones entre sociedad y naturaleza son naturales. En efecto, si en el modo anímico la distinción “naturaleza-cultura” es interna al mundo social, estando tanto los humanos como los animales sumergidos en un mismo medio socio-cósmico (la “naturaleza” hace parte de una socialidad englobante), con la ontología naturalista la distinción “naturaleza-cultura” es interna a la naturaleza (la sociedad humana es un fenómeno natural entre otros). El animismo invierte a la “sociedad” como polo no-marcado, el naturalismo a la “naturaleza”: esos polos funcionan respectivamente y en contraste como la dimensión de lo universal de cada modo. Animismo y naturalismo son entonces estructuras jerárquicas y metonímicas (lo que los distingue del totemismo, estructura metafórica y equipotencial).

En nuestra ontología naturalista, la interfase sociedad-naturaleza es natural: los humanos son allí organismos como los otros, cuerpos-objetos en interacción “ecológica” con otros cuerpos y otras fuerzas, regidos todos por las leyes necesarias de la biología y de la física; las “fuerzas productivas” aplican las fuerzas naturales. Las relaciones sociales, es decir las relaciones contractuales o instituidas entre sujetos, no pueden existir más que en el seno de la sociedad humana. ¿Pero en qué medida -y este sería el problema del naturalismo- esas relaciones son no-naturales? Del hecho de la universalidad de la naturaleza el estatuto del mundo humano y social es inestable, y, como lo muestra la historia del pensamiento occidental, oscila perpetuamente entre el monismo naturalista (del que la “socio-biología” es uno de los últimos avatares) y el dualismo ontológico naturaleza-cultura (del que el “culturalismo” es la expresión contemporánea). La afirmación de este último dualismo y de sus correlatos (cuerpo-espíritu, razón pura-razón práctica, etc.) sin embargo sólo refuerza el carácter de referencial último de la noción de naturaleza pues el se revela nacido en línea directa de la oposición entre naturaleza y sobre-naturaleza. La Cultura es el nombre moderno del Espíritu -que ha derivado de la distinción entre los *Naturwissenschaften* y los *Geistwissenschaften*- ; a menos que no sea el nombre del compromiso, él mismo inestable, entre la Naturaleza y la Gracia. Del lado del animismo, estaríamos tentados a afirmar que la inestabilidad se sitúa sobre el polo contrario: el problema planteado es el de la gestión de la mezcla de humanidad y de animalidad de los animales, y no, como en nosotros, la cuestión de la combinación de cultura y naturaleza que caracteriza a los humanos; se trata de la diferenciación de una “naturaleza” a partir del sociomorfismo universal.

Pero, ¿podemos verdaderamente definir el animismo como una proyección de las diferencias y de las cualidades internas al mundo humano sobre el mundo no-humano, como un modelo “ socio-céntrico” donde las categorías y las relaciones sociales son utilizadas para cartografiar el universo? (Descola, en prensa: 97) Esta interpretación analógica aparece claramente en algunas glosas de la teoría: “if totemics

relativista que parece apoyarse sobre la noción de creencia; la teoría de la sinecdoche dialéctica concebida como anterior y superior a la analogía metafórica propuesta por Turner (1991), autor que, a instancias de otros especialistas (Seeger 1981; Crocker 1985), se esfuerza en ir más allá del dualismo naturaleza-cultura jê-bororo en medio de una oposición estática, privada y discreta; o aquella, retomada por Viveiros de Castro (1992a) del contraste entre totemismo y sacrificio a la luz del concepto Deleuziano de devenir, que busca dar cuenta del aspecto central de los procesos de predación ontológica en las cosmologías Tupi, así como el carácter directamente social (y no especularmente clasificatorio) de la interacción de los órdenes humanos y extrahumanos.

systems model society after nature, then animic systems model nature after society” (Århem, en prensa: 211). Es necesario entonces, evidentemente, evitar una aproximación indeseable entre esta interpretación y la acepción tradicional del “animismo”, o la reducción de las “clasificaciones primitivas a las emanaciones de la morfología social (Descola 1996: 97); pero es necesario igualmente ir más allá de otras caracterizaciones clásicas de la relación sociedad-naturaleza como la de Radcliffe-Brown¹.

Ingold ha mostrado como los esquemas de proyección analógico o de modelización social de la naturaleza sólo escapan al reduccionismo naturalista para caer en un dualismo naturaleza-cultura que, estableciendo una distinción entre una naturaleza “realmente natural” y una naturaleza “culturalmente construida”, muestra ser una típica antinomia cosmológica viciada por la regresión al infinito (1991; 1992 en prensa). La noción de modelo o de metáfora supone la distinción preexistente entre un primer dominio donde las relaciones sociales son constitutivas o literales y un segundo en el que ellas son representativas y metafóricas. En otros términos, la idea de que los humanos y los animales están ligados por una común socialidad depende, de manera contradictoria, de una discontinuidad ontológica primera. El animismo, interpretado como una proyección de la socialidad humana sobre el mundo no-humano, no sería otra cosa que la metáfora de la metonimia, y permanecería prisionero de una lectura “totémica” o clasificatoria.

De ahí se sigue la cuestión de saber si el animismo puede ser descrito como un uso figurado de las categorías del dominio humano-social para conceptualizar el dominio de los no humanos y de sus relaciones con ese primer dominio. Esto lleva a preguntarse hasta que punto el “perspectivismo”, que es una especie de corolario etno-epistemológico del “animismo”, expresa realmente un antropomorfismo analógico, es decir un antropocentrismo. ¿Qué queremos decir cuando se dice que los animales son personas?

Otras preguntas: si el animismo reposa sobre la atribución a los animales de las facultades sensibles de los hombres y de la misma forma de subjetividad, y si los animales son “esencialmente” humanos, ¿cuál es entonces la diferencia entre los animales y los humanos? ¿si los animales son gente, porqué no nos ven como gente? ¿porqué, justamente el perspectivismo? Habría también que preguntarse si la noción de formas corporales contingentes (los “vestidos”) puede ser descrita efectivamente en términos de una oposición entre apariencia y esencia (Descola 1986: 120; Århem 1993: 122; Rivière 1995; Hugh-Jones 1996).

En fin, si el animismo es un modo de subjetivación de la naturaleza donde el dualismo naturaleza-cultura no es convincente, ¿qué hacer con las numerosas indicaciones que tiene que ver con la centralidad de esta oposición en las cosmologías suramericanas? ¿se trataría únicamente de una “ilusión totémica” de más, o bien sería una proyección nacida de nuestro dualismo occidental? ¿es posible hacer un uso de entrada sinóptico de los conceptos de naturaleza y de cultura, donde esos últimos no serían otra cosa que “etiquetas genéricas (Descola, en prensa: 95) a los cuales Leví-Strawss habría recurrido para la organización de los múltiples contrastes semánticos de las mitologías americanas, contrastes irreductibles a una dicotomía única y masiva?.

1.- Ver Radcliffe-Brown 1952 [1929]: 130-31; entre otros argumentos interesantes, él hace una distinción entre los *procesos de personificación* de las especies y fenómenos naturales (lo que “permite concebir la naturaleza como si fuese una sociedad de personas, haciendo así un orden social o moral”), como aquellos que encontramos entre los Esquimales o Andanameses, y los *sistemas de clasificación* de las especies naturales, como en Australia, que forman un “sistema de solidaridades sociales” entre hombre y naturaleza -esto recuerda evidentemente la distinción animismo-totemismo de Descola, así como el contraste *manido-totem* explotado por Leví-Strawss.

Etnocentrismo

En un texto célebre, Leví-Strawss señalaba que para los salvajes la humanidad cesaba en las fronteras del grupo. Esta concepción se expresaba de manera ejemplar en la gran difusión de auto etnonimias en las que el sentido son “los verdaderos humanos”, auto-etnonimias que implican una definición de los extranjeros como pertenecientes al dominio de lo extra-humano. El etnocentrismo no sería entonces una herencia de los occidentales sino una actitud ideológica natural, inherente a los colectivos humanos. El autor ilustra la reciprocidad universal de esta actitud con una anécdota:

En las grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indígenas tenían o no un alma, estos últimos se dedicaban a sumergir a los blancos prisioneros para verificar, por una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción. (Leví-Strawss 1973a: 384).

Leví-Strawss extrae de esta parábola la célebre fórmula: “el bárbaro, es ante todo el hombre que cree en la barbarie”. Algunos años más tarde, debe retomar ese caso de las Antillas, pero esta vez para subrayar la asimetría de las perspectivas: en el curso de sus búsquedas sobre la humanidad del Otro, los blancos utilizan las ciencias sociales, los indios, las ciencias naturales; pero si los primeros deducían de esto que los indios eran animales, los segundos se contentaban con poner en duda la divinidad de los blancos (Leví-Strawss 1955: 82-83). “A ignorancia igual”, concluye Leví-Strawss, la última actitud es más digna de ser humana.

La anécdota muestra, como lo veremos, algo más. Por ahora señalemos que nada nos permite concluir que los indios imputaron una divinidad potencial a los blancos; podían perfectamente expresar así su deseo de saber si los blancos eran espíritus malignos, y no dioses. Sea como sea, el punto principal es simple: los indios, como los embajadores europeos, consideran que sólo el grupo al que ellos pertenecen encarnan la humanidad; los extranjeros están del otro lado de la frontera que separa a los humanos de los animales y de los espíritus, la cultura de la naturaleza y de lo sobrenatural. Fuente y condición de posibilidad del etnocentrismo, la oposición naturaleza-cultura aparece como un universal de la apercepción social.

En la época en que Leví-Strauss redactaba esas líneas, la estrategia de reivindicación de la humanidad plena de los salvajes consistía en mostrar que ellos hacían las mismas distinciones que nosotros: La prueba de que ellos eran verdaderos humanos estaba dada por el hecho de que se consideraban como los únicos verdaderos humanos. Distinguían, como nosotros la cultura de la naturaleza y pensaban igualmente que los otros son los *Naturvölker*. La universalidad de la distinción cultural entre Naturaleza y Cultura daba testimonio de la universalidad de la cultura como naturaleza de lo humano. En suma, la respuesta a la pregunta de los investigadores del siglo XVI era positiva: los salvajes tienen un alma.

Salvo que todo ha cambiado. Los salvajes no son etno-céntricos sino cosmo-céntricos; y en vez de probar que son humanos porque se distinguen del animal, ahora tenemos que mostrar cuán *poco* humanos somos, *nosotros* que oponemos humanos y animales como nunca ellos lo han hecho: para ellos, la naturaleza y la cultura hacen parte de un mismo campo socio-cósmico. Los amerindios pasarían no solamente a lo largo del Gran Divisor cartesiano que ha separado la animalidad de la humanidad, sino aun más, su concepción social del cosmos (y la cósmica de la sociedad) anticiparían las lecciones fundamentales de ecología que nosotros solamente hoy estamos en capacidad de asimilar (Reichel-Dolmatoff 1976). Anteriormente, se notaba en los indígenas su rechazo a otorgar los predicados de la humanidad a otros hombres; se subraya ahora el hecho de que ellos extienden esos predicados más allá de

las fronteras de su especie en una demostración de sabiduría “ecosófica” (Arhem 1993) que nosotros debemos imitar tanto como nos lo permita los límites de nuestro objetivismo¹. Anteriormente, era necesario impugnar la asimilación del pensamiento salvaje al animismo narcisista, estadio infantil del naturalismo, mostrando que el totemismo afirmaba la distinción cognitiva entre el hombre y la naturaleza; el neo-animismo aparece ahora como el reconocimiento del mestizaje universal entre sujetos y objetos, humanos y no-humanos. Contra la *hibris* moderna, los “híbridos” primitivos y a-modernos (Latour 1991).

Entonces dos antinomias que de hecho son una: o los amerindios son etno-céntricamente ávaros en su extensión del concepto de humanidad, y oponen “totémicamente” naturaleza y cultura; o son cosmo-céntricos y animistas, no profesan esta distinción, constituyendo así un modelo de tolerancia relativista al postular la multiplicación de los puntos de vista sobre el mundo. En resumen: o repliegue sobre sí, o “apertura al otro” (Leví-Strauss 1991: 16).

Pienso que la solución de estas antinomias no pasa por la elección de uno de los miembros de la alternativa, sosteniendo por ejemplo que la versión más reciente es la más correcta y relegando la otra a las mazmorras pre-pos-modernas. Se trata más bien de mostrar que tanto la “tesis” como la “antítesis” son verdaderas (las dos corresponden a intuiciones etnográficas sólidas), pero que ellas captaron los mismos fenómenos bajo aspectos diferentes; se trata también de mostrar que las dos son falsas pues remiten a una concepción sustantivista de las categorías de naturaleza y cultura (sea para afirmarlas o para negarlas) que no es aplicable a las cosmologías amerindias.

Es necesario de entrada tomar en consideración, que las palabras amerindias que habitualmente se traducen por “ser humano”, y que entran en la composición de las auto-designaciones etno-céntricas, no denotan la humanidad como especie natural sino la condición social de la persona; y que funcionan (pragmáticamente, cuando no sintácticamente), sobre todo cuando están modificadas por intensificadores del tipo “en verdad”, “realmente”, menos como sustantivos que como pronombres. Indican la *posición* del sujeto; son un marcador enunciativo, no un nombre. Lejos de significar una reducción semántica del nombre común al nombre propio (tomando “gente” como nombre de la tribu), esas palabras muestran lo contrario y van del sustantivo al perspectivo (utilizando “gente” como se haría con el pronombre colectivo “se”). Por esta razón las categorías indígenas de identidad colectiva poseen esta gran variabilidad contextual que es la característica de los pronombres, marcando el contraste desde el pariente inmediato de un EGO hasta todos los humanos, o aun todos los seres dotados de conciencia; si coagulación como “etnonimia” parece ser, en gran medida, un artefacto producido en el contexto de la interacción con el etnógrafo. No es por azar que la mayoría de las etnonimias amerindias que pasan en la literatura no son las auto-designaciones sino los nombres (frecuentemente peyorativo) atribuidos a otros pueblos: la objetivación etnonímica se da principalmente sobre los otros, no sobre quien se encuentra en posición de sujeto. Las etnonimias son los nombres de los terceros, pertenecen a la categoría del “ellos”, no a la

1.- Lévi-Strauss ilustra esta última actitud en un espléndido párrafo de su homenaje a Rousseau: “comenzamos por separar el hombre de la naturaleza, y por constituirlo en reino soberano; hemos creído así eclipsar su carácter más irrecusable, a saber que es de entrada un ser viviente. Y permaneciendo ciego a esta propiedad común se le ha dado campo libre a todos los abusos. Nunca mejor que al final de los cuatro últimos siglos de su historia, el hombre occidental no puede comprender que abrogándose el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, atribuyéndole a la una todo lo que le quitaba a la otra, abría un ciclo maldito, y que la misma frontera que retrocede constantemente, serviría para desviar a los hombres de otros hombres, y reivindicar, en provecho de minorías siempre más restringidas, el privilegio de un humanismo, corrupto desde su nacimiento pues ha tomado al amor propio como su principio y su noción” (1973 [1962]: 53).

categoría del “nosotros”¹. Esto está de acuerdo con el hecho de evitar la auto-referencia en el plano de lo onomástico personal: los nombres no son pronunciados por quienes los llevan, o en su presencia; nombrar es volver exterior, separar del/el sujeto.

También las auto-referencias del tipo “gente” significan “persona” y no “miembro de la especie humana”; son pronombres personales que expresan el punto de vista del sujeto que habla, no de los nombres propios. Decir entonces que los animales y los espíritus son gente es como decir que son personas; es atribuir a los no-humanos capacidades de intencionalidad consciente y de “agente” que definen el lugar del sujeto. Esas capacidades están reificadas en el “alma” o el “espíritu” del que los no-humanos están dotados. Es sujeto quien tiene un alma, y tiene un alma quien es capaz de tener un punto de vista. Las “almas” amerindias, humanas o animales son así las categorías perspectivas, los deícticos cosmológicos de los que el análisis requiere, menos una sicología animista o una ontología substancialista que una teoría del signo o una pragmática epistemológica (Viveiros de Castro 1992b; Taylor 1993a; 1993b)².

Cualquier ser al que se atribuya un punto de vista será sujeto, espíritu; o mejor donde se encuentre el punto de vista igualmente se encontrará el lugar del sujeto. Mientras que nuestra cosmología constructivista puede ser resumida por la fórmula Saussuriana: *el punto de vista crea el objeto* -siendo el sujeto la condición original y fija de donde emana el punto de vista-, el perspectivismo amerindio procede según el principio de que *el punto de vista crea el sujeto*: será sujeto quien se encuentre activado o “agenciado” por el punto de vista³. Por esta razón términos como *wari*’ (Vilaca 1992), *dene* (McDonnell 1984) o *masa* (Arhem 1993) significan “gente”, pero que pueden ser nombrados por las -y entonces dichos de- clases muy diferentes de seres. Dichos por los humanos, ellos denotan seres humanos, pero dichos por los *queixadas* -cerdo salvaje, los *guarivas*- monos o los castores, ellos se auto-referencian en los *queixadas* -cerdos salvajes, *guarivas* -monos o castores.

Encontramos que esos no-humanos colocados en una perspectiva de sujeto no se dicen solamente “gente” sino se *ven* morfológica y culturalmente como humanos, como lo explican los chamanes. La espiritualización simbólica de los animales implicaría su hominización y culturalización imaginarias; el carácter antropocéntrico del pensamiento indígena parece desde entonces irrecusable. Pero pienso que se trata de otra cosa. Cualquier ser que ocupe ocasionalmente el punto de referencia y se encuentre en posición de sujeto se percibe bajo una apariencia humana. La forma corporal humana y la cultura -los

1.- Una transformación del rechazo de la auto-objetivación onomástica se encuentra en los casos o los momentos en que, el colectivo-sujeto se considera como parte de una pluralidad de colectivos análogos, el término auto-referencial significa “los otros” y es utilizado sobre todo para identificar los colectivos en los que el sujeto se excluye. La alternativa a la subjetivación pronominal es una auto-objetivación igualmente relacional donde “yo” sólo puede significar “el otro del otro”: ver el *achuar* de los Achuar, o el *nawa* de los Pano (Taylor 1985: 168; Erickson 1990: 80-84). La lógica de la auto-“etnonimia” amerindia exigiría un estudio específico. Para otros casos reveladores ver: Vilaca 1992: 49-51; Price 1987; Viveiros de Castro 1992a: 64-65. Para un análisis luminoso de un caso norteamericano comparable a los amazónicos, ver McDonnell 1984: 41-43.

2.- He aquí lo que dice Taylor (1993b: 660) sobre el concepto jíbaro de *wakan* “alma”: “*wakan*” es esencialmente auto-consciente [...], una *representación* de la reflexividad [...] *wakan* es entonces común a muchas entidades y, de ninguna manera un atributo exclusivamente humano: hay tanto de *wakan* como de cosas a las cuales se puede, contextualmente, atribuir una reflexividad”.

3.- “Tal es el fundamento del perspectivismo. Este no significa una dependencia respecto de un sujeto definido previamente; al contrario, será sujeto lo que viene al punto de vista...” (Deleuze 1988; 27).

esquemas de percepción y acción “encuerporados”¹ en las disposiciones específicas- son los atributos pronominales del mismo tipo que las auto-designaciones discutidas más arriba. Esquematismos reflexivos o a-perceptivos, esos atributos son el medio por el cual todo sujeto se percibe, y no los predicados literales y constitutivos de la especie humana proyectados metafóricamente sobre los no-humanos. Estos atributos son inmanentes al punto de vista y se desplazan con él. El ser humano disfruta -naturalmente- de la misma prerrogativa, como lo indica la tautología engañosa del epígrafe, “se ve él mismo como tal”. Esto vuelve a llevar a decir que la *Cultura es la naturaleza del Sujeto*; es la forma bajo la cual cualquier sujeto experimenta su propia naturaleza. El animismo no es una proyección figurada de lo humano sobre lo animal, sino una equivalencia real entre las relaciones que los humanos y los animales mantienen consigo mismos. Si, como lo hemos observado, la condición común a los humanos y a los animales es la humanidad y no la animalidad, es porque la “humanidad” es el nombre de la forma general del Sujeto.

Multinaturalismo

¿Por haber desviado de esta manera el antropomorfismo analógico, estamos condenados al relativismo? ¿Esta cosmología de múltiples puntos de vista no implicaría, en efecto, que “cada perspectiva es igualmente válida y verdadera” y que “no existe ninguna representación del mundo correcta y verdadera” (Arhem 1993: 124)?

Es el corazón de la pregunta: ¿la teoría perspectivista amerindia afirma verdaderamente una multiplicidad de *representaciones* de un mismo mundo? Ahora bien, basta considerar lo que dicen los trabajos etnográficos para comprender que es todo lo contrario: todos los seres ven (“representan”) el mundo de la misma manera -lo que cambia, es el mundo que ven. Los animales imponen a lo real las mismas categorías y valores que los humanos: sus mundos, como el nuestro, giran alrededor de la caza y de la pesca, de la cocina y las bebidas fermentadas de los primos cruzados y de la guerra, de los ritos de iniciación, los chamanes, los jefes, los espíritus... Si la luna, las serpientes, y los jaguares ven a los humanos como tapires o pecaríes, es porque, como nosotros, ellos comen tapires y pecaríes, la nutrición de la gente. No podría ser de otra manera pues, estando la gente en su dominio, los no-humanos ven las cosas *como* “se” los vé. Las cosas *que* ellos ven sin embargo son otras: lo que es sangre para nosotros es carey para el jaguar; lo que es cadáver putrefacto para las almas de los muertos es mandioca enterrada en estado de fermentación para nosotros; lo que nosotros vemos como gredal cenagoso es una gran casa de ceremonia para los *antas*-tapires...

El relativismo (multi)cultural supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales sobre una naturaleza externa, una y entera, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo contrario: una unidad representativa o fenomenológica puramente pro-nominal, aplicada indiferentemente a una diversidad radical y objetiva. Una sola “cultura”, de múltiples “naturalezas” -el perspectivismo es un multinaturalismo, *pues una perspectiva no es una representación*.

Una perspectiva no es una representación porque las representaciones son propiedades del espíritu, y *el punto de vista está en el cuerpo*. Ser capaz de ocupar el punto de vista es, sin duda, una potencia del alma, y los no-humanos son sujetos en la medida en que ellos tienen (o son) un espíritu; pero la diferencia entre los puntos de vista (y un punto de vista es sólo diferencia: grandeza de Deleuze) no está en el alma,

1.- Traduzco la forma y los derivados ingleses de *to embody*, hoy en día extremadamente populares en el argot antropológico (ver Turner 1994), por la forma “encuerporar”, pues ni “encarnar”, ni “incorporar” son completamente apropiadas.

pues aquella, formalmente idéntica a través de las especies, discierne lo mismo por todas partes -la diferencia esta dada por la especificidad de los cuerpos. Lo que permite una respuesta a las preguntas: ¿si los no-humanos son personas y tienen alma, qué los distingue de los humanos? Y, ¿por qué, siendo gente, no nos ven como gente?

Los animales ven de la *misma* manera que nosotros cosas *diferentes* de lo que nosotros vemos porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros. No hablo de diferencias psicológicas -sobre este punto, los amerindios reconocen una uniformidad de base de los cuerpos- sino de afectos, de afecciones o de capacidades que singularizan cada tipo de cuerpos: lo que come, la manera como se desplaza, como se comunica, donde vive, si es gregario o solitario... La morfología, la forma visible de los cuerpos es un signo potente de esas diferencias de afección, si bien que ella puede ser engañosa pues una apariencia humana puede esconder, por ejemplo, una afección-jaguar. Lo que yo llamo “cuerpo” no es entonces sinónimo de fisiología distintiva o de morfología fija; es un conjunto de afecciones o de maneras de ser que constituyen un *hábitus*. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, existe un plano intermediario, es el cuerpo como haz de afecciones y de capacidades, y origen de las perspectivas.

La diferencia entre los cuerpos sólo puede ser captado desde un punto de vista *exterior*, por el prójimo, puesto que, para sí, cada tipo de ser tiene la misma forma (la forma genérica de lo humano); los cuerpos son el modo por el cual la alteridad es percibida como tal. En condiciones normales, no vemos a los animales como gente, y recíprocamente, porque nuestros cuerpos respectivos (y perspectivas) son diferentes. Así, si la “cultura” es la perspectiva reflexiva del sujeto objetivada en el concepto de alma, es posible decir que la “naturaleza” es el punto de vista del sujeto sobre los otros cuerpos-afecciones; si la Cultura es la naturaleza del Sujeto, *la Naturaleza es la forma de lo Otro como cuerpo*, es decir en tanto que objeto para un sujeto. La cultura tiene la forma auto-referencial del pronombre personal sujeto “yo”; la naturaleza es la forma por excelencia de la “no-persona” o del objeto, indicado por el pronombre impersonal “el” (Benveniste 1966a: 256).

Si a los ojos de los amerindios el cuerpo es lo que hace la diferencia, comprendemos porque los métodos españoles y antillanos de verificación de la humanidad del otro mostraban, en la anécdota contada por Lévi-Strauss, tal asimetría. Para los europeos, se trataba de decidir si los otros tenían un alma; para los indios, de saber que tipo de cuerpo tenían los otros. La gran diacrítica, el marcador de la diferencia de perspectiva es, para los europeos, el alma (¿los indios son hombres o animales?); para los indios, el cuerpo (¿los europeos son hombres o espíritus?). Los europeos no ponían en duda el hecho de que los indios eran cuerpos; los indios, que los europeos tenían un alma (los animales y los espíritus poseen igualmente una). Los indios querían simplemente saber si los cuerpos de esas “almas” estaban sometidos a las mismas afecciones que el suyo -si era un cuerpo humano o el cuerpo de un espíritu, incorruptible y proteiforme. En suma: el etnocentrismo europeo consiste en negar que otros cuerpos tienen un alma; el amerindio en dudar que otras almas tengan el mismo cuerpo.

El estatuto de lo humano en el pensamiento occidental es, como lo subraya Ingold, esencialmente ambiguo (1994a, 1994b: 3-5): de una parte, la humanidad (*humankind*) es una especie animal entre las otras y la animalidad es un dominio que incluye a los humanos; de otra parte, la humanidad (*humanty*) es una condición moral que excluye a los animales. Esos dos estatutos cohabitan en el concepto problemático y disyuntivo de “naturaleza humana”. En otros términos nuestra cosmología postula una continuidad física y una discontinuidad metafísica (a saber, sobrenatural, pasando del griego al latín) entre los humanos y los

animales. La primera haciendo del hombre objeto de las ciencias de la naturaleza, la segunda, objeto de las ciencias de la cultura. El espíritu es el gran diferenciador occidental: es lo que nos hace superiores a los animales y a la materia en general, lo que nos singulariza a los ojos de nuestros semejantes, lo que distingue las culturas. El cuerpo, al contrario es el gran integrador: nos conecta al resto de los vivientes, todos unidos por un sustrato universal (el ADN, la química del carbono, etc.) Que, a su vez, remite a la naturaleza última de todos los cuerpos materiales¹. En contrapartida, los amerindios postulan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres del cosmos, la primera deriva del animismo, la segunda del perspectivismo: el espíritu (que no es sustancia inmaterial sino forma irreflexiva) es lo que integra; el cuerpo (que no es sustancia material sino afección activa), lo que diferencia.

Los numerosos cuerpos del espíritu

La idea de que el cuerpo aparece como el gran diferenciador en las cosmologías amazónicas -es decir, como lo único que une a seres del mismo tipo en la medida en que los distingue de los otros- permite retomar, con una luz nueva, algunas preguntas clásicas de la etnología regional.

Es así como el tema ya antiguo de la importancia de la corporalidad en las sociedades amazónicas (Seeger y *alii* 1979) adquiere un fundamento cosmológico. Por ejemplo, es posible comprender mejor por que las categorías de la identidad -individuales, colectivas, étnicas o cosmológicas- se expresan tan frecuentemente por la vía de los “lenguajes corporales”, particularmente con la alimentación y el adorno del cuerpo. La pregnancia simbólica universal de los regímenes alimentarios y culinarios -de lo “crudo” y lo “cocido” mitológico y levistrauniano en la concepción de los Piro para quien su “nutrición legítima” es lo que los hace, literalmente, diferentes de los Blancos (Gow 1991); las abstinencias alimentarias definen los “grupos de sustancia” del Brasil central (Seeger 1980) en la clasificación de base de los seres en función de su régimen alimenticio (Baer 1994; 88); de la productividad ontológica de la comensalidad, especie de dieta y condición relativa de la presa-objeto y del predador-sujeto (Vilaca 1992), a la omnipresencia del canibalismo como horizonte “predicativo” de cualquier relación con el otro, sea ella matrimonial, manducatríz o guerrera (Viveiros de Castro 1993)-, y bien, esta universalidad expresa justamente la idea de que el conjunto de los hábitos y de los procesos que constituyen los cuerpos es el lugar de emergencia de la identidad y de la diferencia.

Se puede decir la misma cosa del intenso uso semiótico que se hace del cuerpo en la definición de la identidad personal y en la circulación de los valores sociales (Turner 1995). La conexión entre esta sobreexplotación del cuerpo (en particular de su superficie visible) y el recurso restringido, en el socius amazónico, a los objetos capaces de servir como soporte de relaciones -en una situación donde el intercambio social no está sustituido por objetivaciones materiales como las que caracterizan a las economías del don o de la mercancía- ha sido sutilmente revelado por Turner, quien muestra qué tanto el cuerpo humano debe entonces aparecer como prototipo del objeto social. De todas maneras, el acento puesto por los amerindios sobre la construcción social del cuerpo no puede considerarse como la “culturalización” de un sustrato natural, sino más bien como la producción de un cuerpo distintivamente humano -comprendamos, naturalmente humano. Este proceso parece significar menos una voluntad de “desanimalizar” el cuerpo por su marcaje cultural, que de *particularizar un cuerpo todavía demasiado*

1.- La prueba *a contrario* de la singularidad del espíritu en nuestra cosmología reside en el hecho de que, para universalizarlo, no hay más recurso -estando hoy en día lo sobrenatural fuera de fuego- que identificarlo con la estructura y el funcionamiento del cerebro. El espíritu no puede ser universal (natural) como lo es el cuerpo.

genérico, diferenciándolo así de los cuerpos de los otros colectivos humanos tanto como de las otras especies. El cuerpo, como lugar de la perspectiva diferenciante, debe ser diferenciado al máximo para expresar plenamente esta perspectiva.

Si el cuerpo humano puede ser visto como el lugar de la confrontación entre la humanidad y la animalidad, no es porque vehicule una naturaleza animal que debe ser disimulada y controlada por la cultura (Rivière 1995). Es a la vez el instrumento fundamental de la expresión del sujeto y el objeto por excelencia, lo que se da a ver al prójimo. No es entonces un azar si el máximo de objetivación social de los cuerpos, su particularización maximal expresada en el adorno y la exhibición ritual, es al mismo tiempo el máximo de su animalización (Goldman 1975: 178; Turner 1991; 1995), cuando son recubiertos de plumas, de colores, de grafismos, de máscaras y de otras prótesis animales. El hombre ritualmente vestido como animal es la contrapartida del animal sobrenaturalmente desnudo: el primero, transformado en animal, revela a sus propios ojos la distintividad “natural” de su cuerpo; el segundo despojado de su forma exterior se revela como humano, revela la semejanza “sobrenatural” de los espíritus. El modelo del espíritu es el espíritu humano, pero el modelo del cuerpo es el cuerpo animal; y si, desde el punto de vista del sujeto, la cultura es la forma genérica del “yo” y la naturaleza la del “él”, la objetivación del sujeto exige la singularización de los cuerpos -lo que naturaliza a la cultura y la incorpora-, mientras que la subjetivación del objeto implica la comunicación de los espíritus -lo que culturaliza la naturaleza, dicho de otra manera: lo que la sobrenaturaliza. De suerte que la problemática amerindia de la distinción Naturaleza-Cultura, antes de ser anulada a nombre de una socialidad animista común humano-animal, debe ser releída a la luz del perspectivismo somático.

Es importante observar que esos cuerpos amerindios no son pensados sobre el modo del *hecho*, sino del *efecto*. De ahí la importancia de los métodos de fabricación continua del cuerpo (Viveiros de Castro 1979), de la concepción del parentesco como proceso de semejanza activa de los individuos (Gow 1989, 1991) por la repartición de los flúidos corporales, sexuales y alimentarios -y no como herencia pasiva de una esencia sustancial-, de la teoría de la memoria que inscribe a esta en la “carne” (Viveiros de Castro 1992a: 201-207) y, más generalmente, el acento puesto sobre una teoría del conocimiento que sitúa a este último en el cuerpo (NcCallum 1996). La *Bildung* amerindia va más sobre el cuerpo que sobre el espíritu: no hay cambio “espiritual” que no pase por una transformación del cuerpo, por una re-definición de sus afecciones y de sus capacidades. Por esta razón, si la distinción entre cuerpo y alma tiene una evidente pertinencia en estas cosmologías, no puede ser interpretada como discontinuidad ontológica. Como as de afecciones y sitios de perspectiva, más bien que organismos materiales, los cuerpos tienen un alma, como las almas y los espíritus tienen de todas maneras un cuerpo. La concepción dual (o plural) del alma humana muy generalizada en la amazonía indígena, distingue entre un alma (o las almas) del cuerpo, registro reificado de la historia del individuo, precipitado fuera de la memoria y del afecto, y un “alma verdadera”, pura singularidad subjetiva y formal, marca abstracta de la persona (por ejemplo, Viveiros de Castro 1992a: 201-14; NcCallun 1996). De otro lado, las almas de los muertos y los espíritus que habitan el universo no son entidades inmateriales sino otro tipo de cuerpos dotados de propiedades -afecciones-*suigeneris*. La distinción amerindia entre el cuerpo y el alma no es una distinción sustantiva sino algo que parece remitir a una “epistemología ontologizada” (Taylor 1993a: 444-45). El cuerpo y el alma, como la naturaleza y la cultura, en efecto no corresponden a los sustantivos, entidades auto-subsistentes o provincias ontológicas, sino a los pronombres y las perspectivas fenomenológicas.

El carácter preformado, más que dado, del cuerpo -concepción que exige que se lo diferencie “culturalmente” a fin de que pueda diferenciarse “naturalmente”- está en la evidencia ligada a la

metamorfosis inter-especies, puesto que esta posibilidad es afirmada por las cosmologías amerindias. Uno no debe sorprenderse frente a un pensamiento que hace de los cuerpos los grandes diferenciadores afirmando su transformabilidad. Nuestra cosmología supone la distintividad singular de los espíritus, pero no declara sin embargo imposible la comunicación (aunque el solipsismo sea un problema constante), ni rechaza la transformación espiritual inducida por procesos como la educación y la conversión religiosa. A decir verdad, es precisamente porque los espíritus son diferentes que la conversión deviene necesaria (los europeos querían saber si los indios tenían alma para poder modificarla). La metamorfosis corporal es la contrapartida amerindia del tema europeo de la conversión espiritual¹. Igualmente, si el solipsismo es el fantasma que amenaza por siempre nuestra cosmología -traduciendo nuestro temor de no reconocernos en nuestros “semejantes” porque no lo son, en función de la singularidad potencialmente absoluta de los espíritus-, la posibilidad de la metamorfosis expresa el temor inverso, el de no poder diferenciar lo humano de lo animal; con, sobre todo, el temor de reconocerse en lo humano que insiste bajo el cuerpo animal que comemos. De ahí la importancia del complejo de prohibiciones y de precauciones alimenticias asociadas a la potencia espiritual de los animales, mencionada más arriba. El fantasma del canibalismo es el equivalente amerindio del problema del solipsismo: si aquel nace de la incertidumbre en cuanto al hecho de que la semejanza natural de los cuerpos puede garantizar la comunidad real de los espíritus, este duda de que la semejanza de los espíritus pueda llevarlo sobre la diferencia real de los cuerpos y sospecha que cualquier animal que se come sigue siendo, a pesar de los esfuerzos chamanísticos por desubjetivarlo, humano. Lo que no impide, naturalmente, tener entre nosotros solipsistas más o menos radicales, como los relativistas, y que las sociedades amerindias sean abiertamente, más o menos literalmente, caníbales.

La noción de metamorfosis está directamente ligada a la doctrina de los “vestidos animales, ya evocados. ¿Como conciliar la idea de que el cuerpo es el sitio de la perspectiva diferenciante con el tema de la *apariencia* y de la *esencia*, siempre invocados para interpretar el animismo y el perspectivismo? Me parece que aquí hay un equívoco importante, volver a considerar la “apariencia” corporal como inerte y falsa, la “esencia” espiritual como activa y verdadera (ver las anotaciones decisivas de Goldman [197: 63, 124-25, 200]). Nada más alejado de mi sensación de que los indios tienen que ver con el espíritu cuando hablan de los cuerpos como los “vestidos”. *Se trata menos de que el cuerpo es un vestir, que de que el vestido es un cuerpo*. Estamos en presencia de sociedades que inscriben igualmente la piel de los significados eficaces y que utilizan las máscaras animales (o al menos conocen el principio) dotadas del poder de transformar metafísicamente la identidad de quienes las llevan cuando son utilizadas en el contexto ritual adecuado. Llevar un vestido-máscara conduce menos a disimular una esencia humana bajo una apariencia animal que a activar los poderes de otro cuerpo². Los vestidos animales que los chamanes se ponen para desplazarse en el cosmos no son disfraces sino instrumentos: se parecen a los equipamientos de inmersión o a los trajes espaciales, no a las máscaras de carnaval. Portando una escafandra, buscamos

1.- La rareza de los ejemplos inequívocos de posesión espiritual en el complejo chamanístico amerindio parece derivar de la superioridad del tema complementario de la metamorfosis corporal. Los problemas clásicos de la catequesis y de la conversión de los amerindios podrían igualmente recibir alguna luz a partir de esto; las concepciones indígenas de la “aculturación” privilegia la incorporación y la encorporación de prácticas corporales accidentales (alimentación y vestido, por encima de todo) sobre la asimilación espiritual (lingüística, religiosa, etc.). Devenir blanco, es asumir un cuerpo de Blanco; el espíritu interesa poco pues sólo difiere en el marco de afecciones corporales distintivas. Recordemos la anécdota de Leví Strauss.

2.- Peter Gow afirma que los Pio concebían el acto de llevar un vestido como una manera de *animar el vestido*. El acento estaría, como en nosotros, puesto menos sobre el hecho de cubrir el cuerpo que sobre el gesto de llenar el vestido, de activarlo. Dicho de otra manera llevar un vestido modifica más el vestido que el cuerpo que lo lleva.

poder actuar como el pez que respira bajo el agua, y no disimularse bajo una forma extraña. Igualmente, los “vestidos” que en los animales recubren una “esencia” interna de tipo humano no son simples disfraces, sino su equipamiento distintivo, dotado de las afecciones y capacidades que definen cada animal. Es verdad que las apariencias son engañosas (Riviére 1995), pero, en ese caso, raramente. Así tengo la impresión de que los relatos amerindios que tratan de los “vestidos” animales se interesan más en lo que los vestidos hacen que en lo que esconden¹. De otra parte entre un ser y su apariencia, está su cuerpo, que es más que una apariencia, y esos mismos relatos muestran como las apariencias son siempre “desenmascaradas” por un comportamiento corporal que no se adecua con ellas. Resumiendo: es cierto que los cuerpos son desechables e intercambiables y que, “detrás de” ellos, están las subjetividades formalmente idénticas a la subjetividad humana. Pero esta idea no corresponde a nuestra oposición entre apariencia y esencia; significa simplemente que la permutabilidad objetiva de los cuerpos está fundada sobre la equivalencia subjetiva de los espíritus.

Otro tema clásico de la etnología sudamericana que podría ser interpretada en este marco es el de la discontinuidad sociológica entre los vivos y los muertos (Carneiro da Cunha 1978). La distinción fundamental entre los vivos y los muertos pasa por el cuerpo y no, justamente, por el espíritu; la muerte es una catástrofe corporal que prevalece como diferenciador sobre la animación común de los vivos y los muertos. Las cosmologías amerindias tienen tanto interés -sino más todavía- en la caracterización de la visión del mundo por los muertos, como en la visión de los animales, y se complacen igualmente en subrayar las diferencias radicales respecto al mundo de los vivos. En rigor, los muertos no son humanos porque están definitivamente separados de sus cuerpos. Espíritu definido por su disyunción con un cuerpo humano, un muerto está entonces lógicamente atraído por los cuerpos animales; por esta razón morir es transformarse en animal (Pollock 1985: 95; Villaca 1992: 247-55; Turner 1995: 152) o transformarse en otras figuras de alteridad corporal, los afines y los enemigos. De esta manera, si el animismo afirma una continuidad subjetiva y social entre humanos y animales, su complemento somático, el perspectivismo, establece una discontinuidad objetiva, igualmente social, entre humanos vivos y humanos muertos (las religiones fundadas sobre el culto a los ancestros parecen adoptar el postulado inverso: la identidad espiritual atraviesa la barrera corporal de la muerte, los vivos y los muertos son semejantes en la medida en que manifiestan el mismo espíritu -ancianidad sobrehumana y posesión espiritual de un lado, animalización de los muertos y metamorfosis corporal, del otro...)

Habiendo examinado el componente diferenciante del perspectivismo amerindio, me queda por atribuir una “función” cosmológica a la unidad trans-específica del espíritu. Es aquí, pienso, que podemos arriesgarnos a proponer una definición relacional de una categoría, la de “sobre-naturaleza”, hoy en día desacreditada, pero de la que la pertinencia me parece indudable². Fuera de su empleo cómodo para

1.- Riviére (1995: 194) presenta un mito interesante en el que es claro que el vestido es menos una forma que una función. Un suegro-jaguar ofrece a su yerno humano los vestidos de una onza. El mito dice: “El jaguar disponía de diferentes tallas de vestidos. Vestidos para tomar una *anta*-tapir, vestidos para coger una *queixada*-cerdo salvaje [...], los vestidos para coger una *cutia*-agutí. Todos esos vestidos eran más o menos diferentes y todos tenían garras.” Ahora bien, los jaguares no cambian de talla para cazar presas de tallas diferentes, simplemente modulan su comportamiento. Los vestidos de ese mito están adaptados a sus funciones específicas, y de la forma jaguar sólo quedan las garras, instrumento de su función, pues sólo ellas importan.

2.- Ver Taylor (1993a: 445), Descola (en prensa). Las críticas lanzadas por esos autores contra la noción de “sobre-naturaleza” son legítimas pero con la condición de estar igualmente dirigidas a las nociones de “cultura” y de “naturaleza”, tan occidentalistas y reificadoras como la promesa; si es posible dar a estas últimas un sentido puramente sinóptico como lo quiere y lo hace Descola yo no veo porque no podríamos hacer otro tanto con la primera. Por otro lado, la re-lectura pragmático-comunicadora del mundo de los espíritus propuesta por Taylor para los Hachuar (1993a) equivale a una definición de la “sobre-

etiquetar dominios cosmográficos del tipo “*hiper-ouranios*”, o para definir una tercera categoría de intensidades intencionales -pues hay decididamente en las cosmologías indígenas numerosos seres que no son ni humanos ni animales (me refiero a los “espíritus”)-, esta noción puede servir para designar un contexto relacional específico y una cualidad fenomenológica particular, distinta de la inter-subjetividad característica del mundo social como de las relaciones “inter-objetivas” con los cuerpos animales.

Prosiguiendo la analogía con la serie pronominal (Benveniste 1966a; 1966b), vemos que entre el “yo” reflexivo de la cultura (que engendra el concepto de alma o de espíritu) y el “él” impersonal de la naturaleza (demarcador de la relación con la alteridad somática) existe una posición extraordinaria, la del “tu”, la *segunda persona*, o el otro considerado como otro sujeto, donde el punto de vista sirve de eco latente al del “yo”. Este concepto puede, a mi modo de ver, ayudar a precisar el contexto sobrenatural. Contexto anormal en el cual el sujeto es atrapado por otro punto de vista cosmológico dominante, donde él es el “tu” de una perspectiva no humana, la *Sobre-naturaleza es la forma del OTRO como SUJETO*, implicando la objetivación del yo humano bajo la forma de un “tu” para este Otro. El contexto “sobrenatural” típico del mundo amerindio es el encuentro, en la selva, entre un hombre -siempre solo- y un ser que, *visto* de entrada como un simple animal o una simple persona, revela ser un espíritu o un muerto, y que *habla* al hombre (la dinámica de esta comunicación fue muy bien analizada por Taylor [1993a]). Estos encuentros pueden ser mortales para el interlocutor subyugado por esta subjetividad no-humana que pasa a su lado y se transforma en un ser de la misma especie que el “locutor”: muerto, espíritu o animal. Aquél que responde a un “tu” pronunciado por un no-humano acepta ser su “segunda persona”, y, asumir a su vez el lugar del “yo”, y lo hará en adelante en calidad de no-humano. La forma canónica de esos encuentros sobrenaturales consiste así en presentir súbitamente que el otro es “humano” comprendemos, que *él* es lo humano, lo que deshumaniza y aliena automáticamente el interlocutor, transformándolo en presa, a saber en animal. Sólo los chamanes, personas multi-naturales por definición y por función, son capaces de transitar entre las perspectivas tuteando y siendo tuteados por subjetividades extrahumanas sin perder su propia condición de sujeto¹.

A modo de conclusión, yo constato que el perspectivismo amerindio reconoce un lugar, que se puede calificar de geométrico, donde la diferencia entre los puntos de vista está a la vez anulada y exacerbada: el mito, que asume así un carácter de discurso absoluto. En el mito cada especie de ser aparece a los otros seres tal como ella aparece a sus propios ojos (como humano, pero actúa sin embargo como si manifestara su naturaleza distinta y definitiva (de animal, de planta o de espíritu). De cierta manera, todos los personajes que pueblan la mitología son chamanes, lo cual es afirmado explícitamente por algunas culturas amazónicas. Punto de fuga universal del perspectivismo cosmológico, el mito habla de un estado del ser donde los cuerpos y los nombres, las almas y las afecciones, el yo y el otro se inter-penetran, hundidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo -un medio del que la mitología se propone justamente contar el fin.

naturaleza” del mismo género que la que yo propongo para “cultura”, “naturaleza” y actualmente para “sobre-naturaleza”.

1.- Como lo hemos dicho, una gran parte el trabajo chamanístico consiste en des-subjetivar a los animales, es decir en transformarlos en puros cuerpos naturales que pueden ser consumidos sin efecto negativo; en contrapartida lo que caracteriza a los espíritus, es precisamente el hecho de que son *incomibles*, lo que los transforma en *comedores* por excelencia, en antropófagos. Se sigue de aquí que los grandes predadores sean la forma privilegiada de manifestación de los espíritus, que los humanos sean vistos como espíritus por los animales de presa, y que los animales considerados incomibles sean asimilados a los espíritus (Viveiros de Castro 1978). Las escalas de comestibilidad de la amazonía indígena (Hugh-Jones 1996) deberían incluir a los espíritus en su polo negativo.

Referencias bibliográficas

Århem, Kaj. 1993. "Ecosofía Makuna" en: F. Correa (org.), *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC. pp. 109-126.

- en prensa. «The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon». En P. Descola & G. Pálsson (orgs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge. pp. 211-233 (paginación provisional).

Baer, Gerhard. 1994. *Cosmología y Shamantismo de los Matsigenka*. Quito: Abya-Yala.

Benveniste, Emile. 1966a. «La nature des pronoms» In : *Problèmes de Linguistique Générale*. París: Gallimard. Pp. 251-257.

- 1966b. «De la subjectivité dans le langage». En: *Problèmes de Linguistique Générale*. París: Gallimard. pp. 258-266.

Carneiro da Cunha, Maria Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec.

Chaumeil, Jean-Pierre. 1983. *Voir, Savoir, Pouvoir: Le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Crocker, Jon C. 1985. *Vital souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.

Deleuze, Gilles. 1988. *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. París: Minuit.

Descola, Philippe. 1986. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l'Homme.

- 1992. «Societies of nature and the nature of society» En: A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*. (Londres: Routledge. pp. 107-126).

- en prensa: «Constructing natures: symbolic ecology and social practice.» En: P. Descola & G. Pálsson (orgs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge. pp. 93-116 (paginación provisional).

Erikson, Philippe. 1984. «De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne». *Techniques et Cultures*, 9: 105-140.

-. 1990. Les Matis d'Amazonie: parure du corps, identité ethnique et organisation sociale. Thèse de doctorat, Université de Paris X (Nanterre).

Goldman, Irving. 1975. *The mouth of Heaven :An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: Wiley-Interscience.

Gow, Peter. 1989. «The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy» . *Man*, 24 (4): 567-582.

-. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.

Gregor, Thomas. 1977. *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.

Grenand, Pierre. 1980. *Introduction à l'étude de l'Univers Wayãpi: Ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*. Paris: SELAF/CNRS.

Hamayon, Roberte. 1990. *La Chasse à l'Âme. Esquisse d'une Théorie du Chamanisme Sibérien*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Howell, Signe. 1984. *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. Oxford: Oxford University Press.

Hugh-Jones, Stephen. 1996. «Bonnes raisons ou mauvaise consciens? de l'Ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. » *Terrain*, 26 : 123-148.

Ingold, Tim. 1991. «Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution». *Cultural Dynamics*, IV (3): 355-378.

-1992. «Culture and the perception of the environment» En: E. Croll & D. Parking (orgs.), *Bush Base: Forest Camp. Culture, Environment and Development*. Londres : Routledge, pp. 39-56.

- 1994a [1988] «Introduction». En: T. Ingold (org.), *What is an animal?* Londres: Routledge, pp. 1-16.

- 1994b. «Humanity and Animality» En: T. Ingold (org.), *Companion Encyclopedia of Anthropology : Humanity, Culture and Social Life*. Londres: Routledge, pp.14-32.

- en prensa. «Hunting and gathering as ways of perceiving the environment », En: R.F. Ellen & K. Fukui (orgs.), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Londres: Berg.

Karim, Wazir-Jaham. 1981. *Ma'Betisék Concepts of Living Things*. Londres: Athlone.

Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Éditions la Découverte.

Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.

- 1962a. *Le Totémisme Aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.

- 1962b. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.

- 1973 [1952]. «Race et Histoire». In : *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, pp. 377 - 422.

-1973 [1962]. «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme ». En: *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, pp. 45-56.

- 1991. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude & Didier Eribon. 1988. *De Près et de Loin*. Paris: Éditions Odile Jacob.

Lima, Tânia Stolze. 1995. A Parte do Cauim. Etnografia Juruna. Thèse de doctorat, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.

-1996. «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi », *Mana*, 2 (2).

McCallum, Cecilia. 1996. «The body that knows : from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America».. *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3):1-26.

McDonnell, Roger. 1984. «Symbolic orientations and systematic turmoil: centering on the Kaska symbol of *dene*. » *Canadian Journal of Anthropology*, 4 (1):39-56.

Nelson, Richard. 1983. *Make Prayers Lo the Rayen*. Chicago: University of Chicago Press.

Osborn, Ann. 1990. «Eat and be eaten: animals in U'wa (Tunebo) oral tradition », In : R. Willis (org.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. Londres: Unwin Hyman, pp. 140-158.

Overing, Joanna. 1985. «There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god». En: D. Parkin (org.), *The Anthropology of Evil*. Londres: Basil Blackwell, pp. 244-278.

- 1986. «Images of cannibalism, death and domination in a «non-violent» society». *Journal de la société des Américanistes*, LXXII:133-156.

Pollock, Donald. 1987. *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Thèse de doctorat, University of Rochester.

Price, David. 1987. «Nambiquara geopolitical organisation». *Man*, 22 (1):1-24.

Radcliffe-Brown, A.R. 1952 [1929]. «The sociological theory of totemism» En: *Structure and Function in Primitive Society*. Londres: Routledge & Kegan Paul. pp. 117-132.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1976. «Cosmology as ecological analysis: a view from the ram forest». *Man*, 2 (3): 307-3 18.

- 1985. «Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon». In : G. Urton (org.), *Animals Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press. pp. 107-143.

Riviere, Peter. 1995. «AAE na Amazônia », *Revista de Antropologia*, 38 (1):191-203.

Saladin d'Anglure, Bernard. 1990. «Nanook, super-male : the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of Canadian Arctic». En: R. Willis (org.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. Londres: Unwin Hyman, pp. 178-185.

Scott, Colin. 1989. «Knowledge construction among the Cree hunters: metaphors and literal understanding». *Journal de la Société des Américanistes*, LXXV:193-208.

Seeger, Anthony. 1980. «Corporação e corporalidade: ideologia da concepção e da descendência». En: *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro: Campus. pp. 127-132.

- 1981. *Nature and Society in Central Brazil : The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Seeger, Anthony, Roberto DaMatta & Eduardo Viveiros de Castro. 1979. «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras». *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

Tanner, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals Religious Ideology and Mode of Production of the Mistanissi Cree Hunters*. Saint John: Memorial University of Newfoundland.

Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A study in Terror and Headling*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Anne-Christine. 1985. «L'art de la réduction».. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: 159-173.

- 1993a. «Des fantômes stupéfiants : langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme* 126-128, XXXIII (24): 429-447.

- 1993b. «Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro». *Man*, 28 (4): 653-678.

Turner, Terence. 1991. «'We are parrots, twins are birds': play of tropes as operational structure.» In : J. Fernandez (org.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press. pp. 121-158.

- 1994. «Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory». En: T. Csordas (org.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self* . Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-47.

- 1995. «Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kapayo». *Cultural Anthropology*, 10 (2):143-170.

Vilaça, Aparecida. 1992. *Comendo como gente : Formas do canibalismo Wari» (Pakaa-Nova)*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação de mestrado, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.

- 1978. «Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu) : classificações e transformações». *Boletim do Museu Nacional*, 26:141.

- 1979. «A fabricação do corpo na sociedade xinguana».. *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

- 1991. «Spirits of being, spirits of becoming: Bororo shamanism as ontological theatre».. *Reviews in Anthropology*, 16: 77-92.

- 1992a. [1986]. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

- 1992b. «Apresentação».. En: A. Vilaça, *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ. pp. XI-XXVI.

- 1993. «Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico». En: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (USP)/FAPESP. pp. 150-210.

- 1996a. «Le meurtrier et son double chez les Araweté (Brésil): un exemple de fusion rituelle».. En: M. Cartry & M. Detienne (orgs.), *Destins de meurtriers*. Paris: EPHE/CNRS [Systèmes de Pensée en Afrique Noire, 14]. pp. 77-104.

- 1996b. «Images of nature and society in Amazonian ethnology». *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.

Weiss, Gerald. 1969. *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Thèse de Doctorat, University of Michigan.

Cuarta Parte

Variedades estéticas



***A propósito de un curso del 20 de marzo de 1984
El ritornelo y el galope***

Pascale Criton

Esa mañana, un día de marzo de 1984, el curso versaba sobre la dialéctica de la profundidad en los neo-platónicos y el esbozo de un estatuto de la imagen cristal¹. Ruptura. Por un salto expresado como un paréntesis urgente, Deleuze lanza una pista sobre el trabajo por venir, sobre la música, a propósito de la cual él pide a la sala que reflexione. En la medida de este giro, presentado como anticipado y anacrónico, Deleuze insiste sobre la importancia, para él, de esta cuestión y defendiéndose, se empeña en descubrir, murmurando, carraspeando, titubeando, en la improvisación en voz alta, de un pensamiento en el que el sujeto se forma poco a poco:

*“¿Qué se ve en el cristal? En el cristal vemos el tiempo no-cronológico.
... el cristal o la imagen cristal no es simplemente óptica... el cristal también tiene propiedades acústicas, la imagen cristal también es sonora.
... Todo cristal revela el tiempo... la noción de cristal me parece extremadamente rica...
Félix Guattari ha desarrollado, en El inconsciente maquínico, la noción de cristal de tiempo, considerando el cristal desde un punto de vista sonoro. Liga el cristal sonoro de tiempo a lo que llama el ritornelo, que analiza en Proust, en la pequeña frase de Vinteuil: el ritornelo sería, según él, un cristal de tiempo por excelencia.”*

“Tomo el relevo, respecto a Félix, pues así es como nosotros trabajamos: las cosas van río arriba, río abajo. Les propongo hoy trabajar con ustedes y transmitiré, de vuelta, las cosas a Félix. Reflexionemos en conjunto, ese es el trabajo colectivo.

Yo, me digo, el ritornelo es perfecto, pero no me basta... Es sólo un aspecto. Me hace falta otra cosa, algo que haga mover al cristal, que tome otra posición en el cristal...

El ritornelo... está ligado a la ronda, al canto de los pájaros. Y en la música de la Edad Media, el canto de los pájaros está ligado a la polifonía.

...¿Qué es lo que se distingue, que sólo se opone distinguiéndose...? Es el galope. El galope... es un vector lineal con precipitación... velocidad acrecentada. El galope es eso.

1.- Los cursos sucedían en St. Denis, en pequeños salones prefabricados que bordeaban la calle. Deleuze no quería un gran anfiteatro, no le gustaba hablar por el micrófono. En la sala rectangular, las ventanas de vidrios corredizos daban sobre la salvaje vegetación de los terrenos baldíos de los alrededores. Sobre el tablero, Deleuze había dibujado un esquema con tiza, ilustrando la dialéctica de la profundidad neo-platónica y escribía “La profundidad sólo puede emanar de un sin-fondo: lo Uno imparticipable”. Rodeado de un cerrado grupo de asientos, esperaba algún tiempo antes de comenzar, intercambiando, como era su costumbre, algunas proposiciones humorísticas en voz baja.

Presento aquí un corto extracto de esta secuencia del curso del 20 de marzo de 1984, que versa sobre *El cristal sonoro, el ritornelo y el galope*. En esa época había abordado las nociones de imagen-tiempo e imagen-cristal desde el punto de vista del cine y la del ritornelo ya la había expuesto en el capítulo “Del ritornelo” en *Mil Mesetas*, Minuit, París, 1980, pags 381-433 (en español Pretextos), así como anteriormente por Félix Guattari en *El inconsciente maquínico*, Recherches-Encres, París, 1979, pags. 244-314. Las nociones de *Ritornelo* y de *Cristal sonoro del tiempo* han salido del trabajo común de Deleuze y Guattari.

Los dos grandes momentos de la música serían el ritornelo y el galope, dos polos no-simétricos: el caballo y el pájaro¹“

Deleuze prosigue, discerniendo, poco a poco, el cómo la no-simetría de esos dos términos, como manifestaciones puras, en la música del cine en particular, iría a producir una variación.

Elaborando un dispositivo conceptual, mantenido según una objetividad propiamente filosófica, Deleuze encuentra la música, de la misma manera que encuentra por todas partes a la pintura, el cine, la literatura. La elaboración de un problema se constituye y se precisa en el encuentro con la música, con las preguntas que sondan el aire de la música. Sin embargo la particularidad de estas preguntas es la de no ser todavía específicamente filosóficas o musicales y de conservar una dimensión pre-material: son pre-filosóficas y pre-musicales. Tales como: ¿podemos pensar una relación directa material-fuerza? ¿de qué agenciamientos espacio-temporales somos capaces? ¿de qué matrices o máquinas de producción disponemos? Y ¿cómo atraviesa la música estas preguntas? ¿qué cosa en nosotros aprende? En este camino, el arte de orientar el pensamiento y de plantear preguntas es decisivo.

Deleuze no hace un discurso sobre la música y no propone un tipo de análisis o un modelo de interpretación. Determina los ángulos de encuentro, reúne las potencialidades, las ideas musicales que se desarrollan con las obras y los autores, que se vuelven a cruzar en los diferentes estratos o formaciones musicales, abordando las cosas desde un punto de vista que le es propio: el punto de vista de un *phylum maquinico*, de un maquinismo sonoro y musical. El dispositivo conceptual es, el mismo, una pequeña *máquina* que se constituye al mismo tiempo que el sitio sobre el cual los términos y los operadores se organizan: se trata de una matriz, de una máquina de captar, de hacer ver, de producir los signos y las inteligibilidades.

Máquina que posee esencialmente dos polos funcionales:

- 1) Un polo de territorialización, con una función territorializante que se expresa con la emergencia de materias de expresión. ¿Qué hace marca? ¿Qué hace territorio? ¿Qué está territorializado en la música?
- 2) Un polo de escape del territorio, con una función catalizante o vector de desterritorialización. ¿Qué se autonomiza? ¿Qué se separa? ¿Qué fuerzas se liberan en la música?

De uno a otro de esos dos polos, una fluctuación produce una experiencia, una línea de variación.

Para Deleuze, la música es el lugar privilegiado de un proceso transversal de variación. Lugar de intercambios sostenido entre las fuerzas territorializantes del ritornelo y la composición de una línea de variación propiamente musical.

¿Cuál es el asunto de la música, cuál es el contenido indisociable de la expresión sonora? El ritornelo hace de punto de prehensión, territorio, pliegue asegurador, con el riesgo de volver melancólico al natal, pero es también una línea potencial en la que los puntos pueden redistribuirse, ponerse en movimiento: distribución polifónica, variaciones melódicas, variaciones de timbre, de velocidades, de dinámicas, de densidad de orquestación... “La música es la operación activa, creativa, que consiste en desterritorializar el ritornelo”.

Pero, ¿cuál es, entonces, ese *ritornelo*, cuál es esa dimensión nueva que se desliza imperceptiblemente en una palabra tan familiar que tranquiliza de entrada a los músicos tanto como a los no-músicos, mientras los arrastra hacia lo desconocido? El ritornelo sería el *contenido* de la música, y ese contenido no sería todavía musical: el ritornelo capta las fuerzas y los afectos, los sitios y los momentos, las intensidades de

1.- Con este propósito dice Deleuze riendo: “Entonces... le anunciaré a Félix está triste nueva... que también está el caballo”.

infancia: “las campanas de la ciudad”, “los pequeños caminos de hierba”, “un pájaro”, “el tren” que devendrán motivos musicales y volverán a hacerlo. Son también estados de velocidades ligados a los afectos: aceleraciones, suspensiones, desaceleraciones, llegadas; pero también las expresiones rítmicas, la lluvia, el reloj o las formas sonoras expresivas, la marcha, la caminata, la ronda, la cabalgata.

De ese plano de intensidades recorrido de afectos no subjetivos, de velocidades y de lentitudes, Deleuze hace el plano pre-material esencial de la música, indisociable de un plano de vida o de un plano de Naturaleza. El plano de los afectos, que es tácitamente admitido en música aunque minimizado la mayor parte del tiempo, deviene una proposición esencial de la aproximación musical de Deleuze. En efecto, los afectos se presentan en la acepción musical corriente, como las representaciones o imágenes que doblarían la música, como se recurre a la anécdota, a la metáfora, reducidos a un efecto secundario¹. Ahora bien, Deleuze invierte esa relación, colocando el acontecimiento, lo que se está experimentando, la hora, la luz, el lugar, como inmediatez que capta el ritornelo en un compuesto percepción-acción. El ritornelo deviene la marca, un compuesto afecto-percepto indicial. Los hechos impersonales son los que se individualizan con los afectos y es de alguna manera esta resonancia impersonal, “un niño grita”, “los pájaros girando en el cielo”, “se escucha el ruido de las botas”, “las nubes oscuras”, “la luz de su risa”... la que capta el ritornelo y conserva en un motivo, una materia armónica, una secuencia rítmica. La literatura, el cine, también producen materias de expresión, pero de manera diferente. Si el ritornelo capta y territorializa, la música lleva las botas, la risa, los pájaros, la ronda y la hora, y los desterritorializa de manera muy particular: haciendo jugar bloques disimétricos, componiendo y recomponiendo las relaciones de las que los signos son variables, los *devenires*... En esta relación, paso a paso, del contenido y de la expresión la música hace pasar las fuerzas “no-sonoras”: fuerzas del cosmos, fuerzas de la tierra, fuerzas del tiempo, afectos y potencias, en los devenires-guerrero, -animal, -mujer, -niño, -máquina... el juego de la música sería esta potencia de devenir, ligado al trabajo del ritornelo: “¿sigue siendo territorial y territorializante, o bien es arrastrada en un bloque móvil que traza una transversal a través de todas las coordenadas? La música es precisamente la aventura de un ritornelo: la manera en que la música cae en... un estribillo, un indicativo, una cantinela... o bien la manera en que ella se apodera del ritornelo, lo vuelve cada vez más sobrio, algunas notas, para llevarlo sobre una línea creadora tanto más rica...”

¿Cómo hace territorio el *ritornelo*, cómo pasa de lo no-musical a una variación musical desterritorializada? Tres operaciones caracterizan ese dispositivo, *el ritornelo*, que en adelante no pertenece ni a la música, ni a la filosofía, pero se constituye entre-dos, dispositivo transversal que mantiene el espacio-espacio no-sonoro, *devenir música*-, por su relación con las fuerzas del caos, con las fuerzas terrestres y del cosmos...

I- *Crear un medio*. Ligado a lo que permanece, suelo, reconocimiento, la primera operación del ritornelo es crear un *medio*, umbral de agenciamiento que conjura las fuerzas aniquilantes del caos. Se trata de fijar un punto frágil que hace centro. Es el temor del niño en la oscuridad, que canta para calmarse, el círculo por trazar para una tarea por cumplir, una obra por hacer. El ritornelo está cogido directamente en el plano de Naturaleza, inseparable de lo que produce, plano de *consistencia* recorrido de velocidades y afectos no subjetivos sobre el cual se forman las excepciones según las composiciones de potencias, intensidades, direcciones. Sobre este plano virtual y no obstante inseparable de lo que produce, se trata de establecer las diferencias y los discernimientos, paso a la existencia de un infra-agenciamiento todavía fluido con la emergencia de los medios y los ritmos, las velocidades, componentes periódicos, energía y movimientos direccionales pre-territoriales.

1.- Excepto durante el periodo del primer barroco, que experimenta la expresividad de los *affetti*.

II- *Producir el territorio*: Como hemos visto, el ritornelo no se relaciona con el territorio a título de una evocación o de una representación de aquel, más bien *produce* una dimensión expresiva, directamente constitutiva. En su función territorializante, el ritornelo opera una selección, una diferenciación serial: es la distribución espacial de un agenciamiento, el paso a la territorialidad con la generación de materias expresivas. Para el músico, es la elección secuencial de gamas, de escalas, tal como la selección de modos en Messiaen, la elección de cribas en Xénakis, de un medio armónico en Scriabine o Debussy a partir de los cuales se elaboran los motivos y las secuencias de ritmos y de melodías, el fibrado armónico. El factor territorializante es el devenir expresivo del ritmo y de la melodía que devienen ellos mismos personajes y paisajes sonoros¹. “El arte es el nombre de esta emergencia”, es la expresividad que hace territorio: el plano de composición musical o el plano de *organización* desarrolla las fuerzas terrestres del intra-agenciamiento, liberando tantas materias de expresión como marcas territoriales.

III- *El movimiento de desterritorialización*. La tercera función que se ejerce sobre el territorio es una operación de transversalidad. “La transversal es un componente que toma sobre sí el vector especializado de desterritorialización”. Se trata de “incorporar un escape” sobre el territorio, de un vector que actúa sobre las velocidades y las relaciones *entre* agenciamientos territorializados, estratificaciones, materias de expresión: son los componentes de paso que establecen relaciones no pre-localizadas, no enmarcadas, empleando niveles moleculares inseparables de todos los componentes materiales de las materias de expresión². Sobre este nivel de actividad inter-agenciamiento, se trata, desde el punto de vista de la composición musical, del tipo de orquestación, de la producción de relaciones (escritura) y del acceso a los niveles moleculares del material: “La relación esencial se presenta aquí como una relación directa material-fuerza. El material, es una materia molecularizada, que debe a este título ‘captar’ esas fuerzas”³. El ritornelo desterritorializado-desterritorializante, capta e integra componentes energéticos, moleculares, revelando las potencialidades, las inter-relaciones, desplegando nuevas materias y nuevas transiciones, “es un prisma, un cristal de espacio-tiempo. Actúa sobre lo que lo rodea, sonido o luz, para sacar vibraciones variadas, descomposiciones, proyecciones y transformaciones...”⁴. En ese movimiento transversal, surgiendo de nuevas poblaciones y de nuevas percepciones, cristales sonoros de tiempo vuelven a ligar el plano de *consistencia* y el plano de *organización*⁵

Proponiendo el prisma cristalino como operador espacio-temporal, Deleuze llama la atención sobre la importancia de la pregunta, que ha animado permanentemente a Varèse, sobre la relación material-fuerza tanto a nivel de una concepción molecular de las cualidades sonoras y de su producción según el principio que anima la composición de “su organizado”: “Yo quiero estar en el interior del material sonoro, ser una parte de la vibración acústica, por así decirlo... aproximarme lo más posible a una especie de vida interior,

1.- O inversamente: “El ritmo y la melodía son los factores territorializantes cuando devienen expresivos... el ritornelo, es el ritmo y la melodía territorializados”, *Mil mesetas*, ob. Cit, p. 391.

2.- Sobre el nivel molecular de las materias de expresión y las transversales de des-estratificación, ver *Mil mesetas*, ob. Cit, pp. 412-416.

3.- *Mil mesetas*, p. 422

4.- *Mil mesetas*, p. 430.

5.- La creación de una línea transversal reposa sobre el doble movimiento de un plano abstracto pre-material, o plano de *consistencia* de una parte, y de un plano de elaboración lógica o plano de *organización*, de otra parte. Los dos planos son indisolubles, ligados en un movimiento de producción recíproco, ellos se intercambian continuamente. Ver “Recuerdos de un planificador”, *Mil mesetas*, pp. 325-333 y pp. 363-367 y siguientes.

microscópica, como la que se encuentra en ciertas soluciones químicas, o a través de una luz filtrada”, como a nivel de la forma: “concibiendo la forma musical como una resultante, el resultado de un proceso, he sentido en aquellos una directa analogía con el fenómeno de cristalización”, o aún al de la relación material-forma-fuerzas: “Tenemos de entrada la idea; es el origen de la ‘estructura interna’; esta última se acrecienta, se separa según muchas formas o grupos sonoros que se metamorfosean sin cesar, cambiando de dirección y de velocidad, atraídos o rechazados por diversas fuerzas. La forma de la obra es el producto de esta interacción. Las formas musicales posibles son tan innumerables como las formas exteriores de los cristales”. El cristal sonoro es un operador germen-estructuración, pero también un principio revelador de transmutaciones y de variación infinita¹.

La proposición de un espacio espacio-temporal demuestra ser el plano de composición y de estructuración del sonido, propio a la escritura musical de la segunda mitad del siglo XX. Las aproximaciones electro-acústicas y electrónicas en las concepciones ultracromatistas, de la síntesis sonora e instrumental en las últimas generaciones de la informática musical, el libre plano de composición de las relaciones sonoras, anunciado por Varèse desde los años veinte, generan permanentemente un acercamiento molecular al material sonoro, confiando a los “constructores del sonido” la creación de su propia relación con el espacio y el tiempo².

¿Cómo revela el tiempo al cristal sonoro? Deleuze distingue el ritornelo y el galope como dos figuras del tiempo (manifestaciones puras), ejemplares en la música del cine y elabora una matriz, donde los elementos asimétricos producen una variación transversal. El vector de desterritorialización es atribuido al galope: en efecto, el vector de aceleración es una variable del ritornelo que puede devenir autónoma, permaneciendo en una relación disimétrica con la otra componente variable, de desterritorialización: “La desterritorialización implica la co-existencia de una variable mayor y de una variable menor que *devienen* al mismo tiempo: la desterritorialización siempre es doble... los dos términos no se intercambian, ni se identifican, pero están implicados en un bloque asimétrico, donde el uno cambia tanto como el otro”³. Deleuze propone disociar las dos variables, nombrando a la una *ritornelo* y a la otra *galope*:

“... Si lo que se escucha en el cristal es el tiempo mismo, la fundación misma del tiempo, si lo que se escucha en el cristal es el ruido del tiempo, es necesario, entonces, que el ruido del tiempo sea doble.

1.- “Es sorprendente ver hasta que punto el sonido puro, sin armónicas, da otra dimensión a la cualidad de las notas musicales que lo rodean. Verdaderamente, el empleo de los sonidos puros en música, actúa sobre las armónicas como lo hace el prisma de cristal sobre la luz pura. Esta utilización los irradia en mil vibraciones variadas e insospechadas”, Edgar Varèse, *Ecrits*, Bourgois, París, 1983, p. 44 y pp. 158-159. Y más aún: “En mi obra, se encuentra en el lugar del antiguo contrapunto lineal, fijo, el movimiento de planos y de masas sonoras, que varían en intensidad y en densidad. Cuando esos sonidos entran en colisión, resulta de fenómenos de penetración, o de repulsión. Ciertas transmutaciones toman lugar sobre un plano. Proyectándolos sobre otros planos se crearía la impresión auditiva de la deformación prismática. Aquí tenemos todavía como punto de partida los mismos procedimientos que se encuentran en el contrapunto clásico, con la diferencia de que ahora, en lugar de notas, las masas organizadas de sonido se mueven las unas contra las otras”, ver Georges Charbonnier, *Entretiens avec Edgard Varèse*, Belfond, París, 1970.

2.- Pascale Criton, “Continuum, Ultrachromatisme et Multiplicités”, *La Nouvelle Revue Musicale Suisse, Dissonanz-Dissonance*, nro. 42, Zürich, 1994. Y “Espaces sensibles”, Coloquio “*L’espace: Musique et Philosophie*”, Sorbonne, París, 1997, (Actas por editar en L’Harmattan, 1998).

3.- *Mil Mesetas*, p. 377.

En efecto, el galope es cabalgata de los presentes que pasan (velocidad acelerada)... y el ritornelo es la ronda de los pasados que se conservan.

Dos figuras del tiempo... no se cual es el signo de cada una; el signo es variable...

... introducimos una nueva pareja: vida-muerte...

... hay autores para los que la vida está del lado de los galopes.

*... la vida es una cabalgata de presentes que pasan, para un cineasta como Renoir, por ejemplo...
... y la muerte, es la ronda, que no termina, de los pasados que se conservan y hacen presión sobre nosotros.*

... melancolía de "si tú también me abandonas"...

El estribillo, que nos ancla al pasado, que nos devuelve al pasado, que nos arranca lagrimas...

El pequeño ritornelo es la muerte.

Otra posibilidad... la cabalgata de los presentes que pasan rápido. Nos hace correr, pero ¿hacia dónde corremos?

Para nada en la vida: corremos a la tumba.

¿Hacia dónde corren ellos?... a la tumba.

Y al contrario... el pequeño ritornelo... es la verdadera vida... es lo que nos salva de este camino a la tumba... es la experiencia del eternal... es lo que se posa sobre nosotros como una aureola sonora y nos sustrae, así sea sólo un instante, del camino a la tumba.

... entonces, los signos están invertidos, el ritornelo es el que contiene la vida y el galope lo que nos conduce a la muerte.

Perdidos... salvados... perdidos... salvados...

... Fellini pone en escena a los dos... pero no está ni en el uno ni en el otro... en Ensayo de orquesta, tenemos la repetición de la orquesta, cuyo sentido es reconstruir los dos elementos... constituirlos primero de manera autónoma, después mezclarlos cada vez más, para mostrar que no sabemos de entrada qué será perdido, qué será salvado.

... En el espléndido galope de violines del final, se forma un pequeño ritornelo..., una pequeña frase... la frase se detiene, el galope vuelve y también la frase...

... tenemos una compenetración de los elementos bajo la forma: ¿salvados?... ¿perdidos?... ¿salvados?... ¿perdidos?"

En este esbozo de doble desterritorialización, Deleuze muestra cómo, en la música del cine, se desarrolla un agenciamiento maquínico con el sostenimiento de un aire intenso tendido entre los dos polos, el tiempo sostenido de una fluctuación, del que se conjura la caída. Aplazamiento que permite, el tiempo de un desprendimiento, en provecho de un transporte, una declinación de figuras lanzadas al cosmos. La música es precisamente la aventura de una línea de fuga, a la vez impersonal y colectiva, capaz de fascinar o movilizar a un pueblo.

Deleuze pensaba en la frase del *Bolero*, una simple frase decía Ravel, pero de una tal *insistencia*...¹

“Una frase, que basta escucharla una vez para nunca olvidarla”

Una frase, es todo, que no cambia ni de ritmo, ni de melodía. Solamente tiene cambios de intensidad y de orquestación que introducen permanentemente una variable y modifican las relaciones en un largo crescendo sabiamente dosificado, si bien que...

“... retomar la frase se hace según un galope... que conducirá a un espléndido final, al romper el ritornelo, ... como se rompe un plato: los pedazos vuelan en esquirlas... a la extrema velocidad del galope... vean...”

He aquí, como podemos construir una matriz simple, con dos elementos, Ritornelo y Galope.”

1.- Clément Rosset desarrolla el papel del *ritornelo* en la frase del *Bolero*, de su carácter particularmente insistente y repetitivo en “Archives”, *La Nouvelle Revue Française*, nro. 372, París, Feb. 1984.

¿Existe una estética deleuziana? Jacques Ranciere

Para mi no se trata de situar una estética deleuziana en un marco general que sería el pensamiento de Deleuze. La razón es muy simple: no se muy bien lo que es el pensamiento de Deleuze, lo busco. Y los textos llamados estéticos, de Deleuze, para mi son un medio de aproximarme. Aproximarse, permaneciendo en él, es un término impropio. Comprender a un pensador, no es llegar a coincidir con su centro. Es, al contrario, deportarlo, llevarlo sobre una trayectoria donde sus articulaciones se suelten y dejen un juego. Entonces es posible des-figurar este pensamiento para refigurarlo de manera distinta, salir del apresamiento de sus palabras para enunciarlo en esa lengua extranjera de la que Deleuze, después de Proust, hace la tarea del escritor. La estética sería el medio de desenredar esa madeja deleuziana que deja tan poco lugar a la irrupción de otra lengua, para llevarla sobre la trayectoria de una pregunta.

En efecto, no se trata de situar el discurso deleuziano sobre el arte en el marco de la estética, concebida como una disciplina que tiene sus objetos, métodos y escuelas. El nombre de estética, para mi, no designa una disciplina. No designa una división de la filosofía sino una idea del pensamiento. La estética no es un saber de las obras, sino un modo de pensamiento que se despliega a propósito de ellas, y las toma como testigos de una pregunta: una pregunta sobre lo sensible y sobre la potencia de pensamiento que lo habita antes del pensamiento, detrás del pensamiento. Intentaré mostrar, entonces, como los objetos y los modos de descripción y de conceptualización de Deleuze nos conducen hacia el centro de lo que hay que pensar bajo el nombre de estética, ya bicentenario y todavía oscuro.

Partiré de dos formulaciones deleuzianas, de las que el desvío me parece que fija ejemplarmente los polos, aparentemente antagónicos, entre los que se inscribe el pensamiento deleuziano de la obra. La primera se encuentra en *¿Qué es la filosofía?*: “La obra de arte es un ser de sensación y no otra cosa: existe en sí (...) El artista crea bloques de perceptos y afectos, pero la única ley de la creación, es que el compuesto debe sostenerse por si solo”¹. La segunda aparece en la *Lógica de la sensación*: “Con la pintura, la histeria deviene arte. O más bien, con la pintura, la histeria deviene pintura”².

La primera fórmula, a primera vista, enuncia lo que parece ser el requisito de cualquier estética entendida como discurso sobre el arte: hay un modo de ser específico, el de la obra de arte. La obra de arte es tal en tanto se sostenga sola. Es el objeto que está frente a nosotros, que no tiene necesidad de nosotros pero persiste en virtud de su propia ley de unidad de una forma y de una materia, de las partes y de su ensamblaje. Lo que puede ser la tragedia, como la define Aristóteles; la calma ideal de la estatua griega en Hegel; la novela sobre nada de Flaubert que se sostiene por la sola fuerza del estilo; la superficie de manchas coloreadas por la cual Maurice Denis define la pintura, etc... Es así como Deleuze parece ponernos frente a la obra bajo la forma de un: “he aquí lo que hay”. Así comienza ejemplarmente en *Lógica de la sensación* la descripción de lo que nos presenta un cuadro de Bacon: “Un círculo delimita frecuentemente el lugar donde esta sentado el personaje, es decir la Figura”³. Un círculo, un óvalo, los

1.- G. Deleuze y F. Guattari: *¿Qué es la filosofía?*, Editions de Minuit, p. 155.

2.- G. Deleuze, *Lógica de la sensación*, Editions de La différence, t. 1, p. 37.

3.- *Ibid*, p. 9.

círculos, los procedimientos plásticos, un espacio bien delimitado y caracterizado, así nos describe Deleuze “Lo que hay” frente a nosotros, sobre la superficie plana y autónoma de la obra. Y “lo que hay” puede describirse en términos de una especie de gramática de las formas. Así la superficie del cuadro de Bacon puede describirse como la estricta combinación de dos formas identificadas por los historiadores y teóricos del arte. De entrada, la coexistencia sobre el cuadro de la figura, del color plano que hace fondo y del círculo que los une y los separa al mismo tiempo, es la restitución de un espacio háptico: un espacio de conexión del ver y del tocar sobre un mismo plano. Esto es lo que caracteriza, según Riegl, al bajo relieve egipcio. Simplemente, en este espacio, el contorno tiene por función esencializar la figura que encierra. El problema es, entonces, definir un espacio que tenga la planitud háptica, pero que este liberado de esta función esencializante.

Ese problema está formalmente resuelto por una operación que se hace sobre el contorno. En Bacon, su línea llega a identificarse con otra línea, que pertenece a la lógica de otra forma: la línea gótica septentrional de Wörringer, esta línea que se curva, se quiebra, se enrolla, cambia de dirección. Esta línea inorgánica desorganiza la función del contorno esencializante. Lo hunde en el mundo de lo accidental para hacerlo un lugar de tensión, de afrontamiento, de deformación de los otros elementos. La superficie baconiana se definirá como una combinación específica de formas: el espacio háptico “egipcio” de Riegl desorganizado por la identificación de su contorno con la línea septentrional de Wörringer.

Podemos definir así una fórmula de cuadro en una gramática general de las formas. Pero ¿cómo comprender, entonces, que este agenciamiento de planos y de líneas, definidos por los criterios estilísticos, tome el nombre de una enfermedad mental: la histeria? Digo “enfermedad mental”, pero hay toda una tradición de pensamiento para la cual la histeria no es una enfermedad cualquiera. Es, específicamente, la enfermedad que se opone al trabajo de la obra, que le impide existir como cosa autónoma, manteniendo prisioneros en el cuerpo del artista las potencias que debía objetivar y autonomizar la obra. Pienso en lo que Flaubert dice de su *San Antonio*: la potencia que debía hacer consistir el bloque de mármol de la obra ha invertido su dirección. Ha ido hacia el interior en vez de ir hacia el exterior. Y, yendo hacia el interior, es licuificada. Se ha vaciado en Flaubert como enfermedad nerviosa. Así la histeria es propiamente la anti-obra, es la pasión o la efusión nerviosa que se opone a la potencia atlética y escultural de los músculos.

¿Cómo comprender que el “mantenerse en sí” de la obra pueda identificarse con la histeria? Retornemos a las primeras líneas de la *Lógica de la sensación*. La pista, el óvalo, el paralelepípedo formales tienen de hecho una función muy precisa: aislar la figura, aislarla no para esencializarla, como el contorno egipcio, no para espiritualizarla como la aureola bizantina, sino para impedirle entrar en contacto con otras figuras, devenir el elemento de una historia. Y hay dos maneras de devenir elemento de una historia: está la relación externa de semejanza, la relación del personaje figurado con lo que representa. Y están los lazos que, sobre la superficie misma de la obra, sostienen una figura con las otras.

Esas dos maneras definen las dos caras de un mismo modelo: el modelo representativo aristotélico, tal como lo fija la *Poética*. Representar quiere decir, en efecto, dos cosas. Primero, la obra es imitación de una acción. Permite reconocer, por su semejanza, algo que existe fuera de ella. Segundo, la obra es acción de representar. Es encadenamiento o sistema de acciones, agenciamiento de partes que se ordenan según un modelo definido: el agenciamiento funcional de las partes del organismo. La obra es viviente en cuanto es un organismo. Esto quiere decir que la *tekhne* de la obra lo es a imagen de la naturaleza, de la potencia que encuentra su cumplimiento en el organismo viviente en general, y en el organismo humano en particular.

El modelo clásico de la autonomía de la obra consiste en disociar el modelo aristotélico, hacer jugar la consistencia orgánica de la obra contra su dependencia mimética, la naturaleza potencia de obra contra la naturaleza modelo de figuración. Un verdadero franqueamiento de la obra supone la destrucción de esta organicidad, segundo recurso de la representación. Histerizar la obra, o hacer obra de la histeria, quiere

decir deshacer esta organicidad latente en la definición misma de “autonomía” de la obra. Esto quiere decir volver enferma esta naturaleza que tiene como *telos* la autonomía orgánica. La obra pictórica debe ser pensada como una enfermedad de la naturaleza orgánica y de la figuración que imita su potencia. Lo que los elementos de la gramática formal evocada constituyen, y que de hecho es un poner en crisis, es la enfermedad de una naturaleza. Dibujan la escena de un combate o de una crisis. El contorno baconiano es así una pista, un ring, un tapiz de gimnasia. Es el lugar de un combate: el combate de la pintura contra la figuración. También los elementos del “código formal” han sido cuidadosamente torcidos por Deleuze para organizar este ring. Testimonian la manera como cambia la significación de los análisis de Wörringer. En aquel la línea era idealidad, potencia de orden. Aún la línea gótica tenía una doble función. Traducía una angustia y un desorden, pero también los corregía manifestando una potencia vital ideal. En Deleuze, inversamente, la línea deviene la potencia del caos que entraña cualquier forma, la potencia del devenir-animal que deshace la figura humana, lleva a la catástrofe al espacio figurativo. El contorno dibuja entonces un campo cerrado en el centro de un doble impulso: alrededor de él, el color plano hace ascender hacia la figura las potencias del caos, las fuerzas no-humanas, no-orgánicas, la vida no-orgánica de las cosas, llegando a abofetear a la figura. En su interior, la figura misma busca escaparse, desorganizarse, vaciarse por su cabeza para devenir cuerpo sin órganos y unirse con esta vida no-orgánica. Así el “sostenerse en sí” apolíneo de la obra es más bien una histeria dionisiaca: no el deslizarse de las potencias de la obra en el cuerpo del artista, sino el deslizarse en la obra de los datos figurativos, que la obra tiene como trabajo deshacer.

La “histeria” de la obra define el trabajo de des-figuración propio de la obra en una doble oposición. Se opone explícitamente a una estética de lo bello, pero no para reemplazarla por una estética negativa de lo sublime, de la desigualdad de lo sensible en la Idea. Que ese combate implica, a través de la descripción de la obra, el estatuto del pensamiento en general, es lo que muestra el otro nombre que Deleuze le da a este combate “histórico” de la des-figuración: lo llama justicia. Y a la justicia misma le da un nuevo nombre: la llama desierto. Así, en el capítulo 5 de la *Lógica de la sensación* describe el término del movimiento por el cual la figura se escapa hacia la estructura molecular de la materia: “Sería necesario ir hasta allí a fin de que reine una justicia que sólo será Color o Luz, un espacio que sólo será un Sahara”¹. La obra produce justicia y la justicia se origina en un cierto lugar. Aún si la asociación de la justicia y del desierto evoca de entrada la Antígona de Hölderlin, me parece imposible no escuchar aquí el eco de otro discurso sobre la justicia y su lugar. Quiero hablar de Platón y del libro VII de la *República*. ¿En donde se trata, en Deleuze y en Platón, de producir justicia? Podemos responder: en lo sensible como tal. Se trata de decir cual es su verdadera medida. En Platón la verdadera medida se llama Idea y la idea tiene un enemigo: las *doxai*. La doxa es la justicia que lo sensible se da a si mismo en el orden corriente de las cosas. Entonces hay que salir de la caverna, de la doxa, de lo sensible para alcanzar el lugar donde lo sensible recibe su medida, con el peligro de que se desvanezca. Ahora bien, en Deleuze la justicia tiene el mismo enemigo: la doxa, la opinión, la figuración. Tanto como el espíritu de Platón, la tela del pintor no está en blanco, en espera de lo que debe llenarla. La tela está super-poblada, recubierta por los datos figurativos, es decir no simplemente los códigos figurativos pictóricos sino los clichés, la doxa, el mundo de las sombras sobre el muro. Los “datos figurativos” o la doxa, ¿qué son? son el corte sensorio-motor y significativo del mundo perceptivo tal como lo organiza el animal humano cuando se hace centro del mundo; cuando transforma su posición de imagen entre las imágenes en *cogito*, en centro a partir del cual recorta las imágenes del mundo; los “datos figurativos”, son el recorte de lo visible, de lo significativo, de lo creíble tal como lo organizan los imperios, en tanto que actualizaciones colectivas de ese imperialismo del sujeto. El trabajo del arte es deshacer ese mundo de la figuración o de la doxa, despoblar ese mundo,

1.- *Ibid*, p. 23.

limpiar lo que de entrada está sobre la tela, sobre cualquier pantalla, hendir la cabeza de esas imágenes para poner allí un Sahara.

Ir hacia la justicia, es ir hacia lo que da la verdadera medida de lo sensible, el mundo de “la Idea”. Y, seguramente, en Deleuze, la verdad no es la idea detrás o debajo de lo sensible. La verdad es lo sensible puro, lo sensible incondicionado que se opone a las “ideas” de la doxa. Lo sensible incondicionado es lo que se llama justicia o desierto. La obra es marcha en el desierto. Simplemente el desierto justiciero alcanzado, al final de la obra, es la ausencia de obra, la locura. “Sería necesario ir hasta allí”, dice Deleuze. Pero, en verdad, allí donde el desierto justiciero, el término de la obra, es alcanzado, lo que se presenta, es la ausencia de obra, la locura. “Habría que ir hasta allí”. Pero la obra sólo iría hasta allí anulándose. El teatro de la obra es entonces el de un movimiento retenido sobre el lugar, de una tensión y de una estación -en el sentido en que se habla de las estaciones en el camino de la cruz. La obra es el camino de la cruz de la figuración que manifiesta la figura abofeteada como un Cristo ultrajado. Pero justamente retiene sobre el lugar la figura abofeteada y que quiere escaparse. La obra es una estación sobre el camino de una conversión. Su histeria es esquizofrenia mantenida en el marco en el que ella hace obra y alegoría del trabajo de la obra.

En un sentido, el libro sobre Bacon solo es esto: una vasta alegoría del trabajo de la obra. El privilegio de Bacon, el privilegio del expresionismo en su sentido amplio en la estética pictórica deleuziana es el de mostrar y alegorizar el momento de la metamorfosis, mostrar el arte haciéndose -históricamente- en su combate con los datos figurativos. En Deleuze, la obra es, alegoría de la obra. Muestra su *telos*, su movimiento y contención. La figura en él es al mismo tiempo la *fórmula* de una transformación y su alegoría. Y su juicio sobre la figura está ligado a su capacidad de devenir fórmula y efigie que opera y alegoriza al mismo tiempo el movimiento de la huida contenida.

Podemos pensar aquí en la manera como, en el libro sobre el cine, el límite de la imagen-movimiento y la génesis de la imagen-tiempo se emblematizan en dos efigies, dos rostros de mujeres, de “locas”: el rostro de la mujer del *Falso culpable* de Hitchcock, interpretado por Vera Miles y el de Irene en *Europa 51* de Rossellini, interpretado por Ingrid Bergman. Tanto un rostro como el otro testimonian este paso: la mujer del *Falso culpable* hundiéndose en la esquizofrenia después de la injusta inculpación de su marido y la gran burguesa de *Europa 51*, deviniendo “loca” a los ojos del mundo que ella abandona por los obreros y las prostitutas, retirándose del universo de la doxa y de la justicia. Ellas van hacia otra justicia, la del desierto, de Antígona, de la petrificación, del encerramiento. Simplemente Hitchcock, el aristotélico, se sustrae de este paso al otro lado, que engullía el bello edificio de la imagen-movimiento y de la fábula bien construida. Rossellini, franquea el paso, hace el cine que reclama ese rostro.

Pero ¿Cómo señala Deleuze el paso? Haciendo de Irene una efigie alegórica. Toda la potencia de la efigie se sostiene en las palabras que pronuncia Irene, al regresar de la fábrica: “He creído ver a los condenados”. Deviene así la alegoría del artista: ha ido al desierto, ha visto una visión demasiado fuerte, insostenible y no será, desde entonces, nunca más acorde con el mundo de la representación. Deleuze no nos muestra la imagen-tiempo, nos designa un rostro que alegoriza lo que significa: el no-encadenamiento, el desacuerdo de los datos sensibles. Sucede como si entre más el arte se apropia de su verdad, más deviene alegoría de sí mismo y más la lectura deviene alegórica. Sucede como si lo propio del arte fuese alegorizar la travesía hacia la verdad de lo sensible, hacia lo espiritual puro: el paisaje que ve, el paisaje antes del hombre, lo que precisamente el hombre no puede describir.

A partir de aquí, es posible situar el pensamiento de Deleuze en el destino de la estética como figura de pensamiento. Es posible relacionar su crítica de la figuración y de la organicidad con lo que la estética quiere decir en sí. ¿Qué quiere decir “estética”, en el surgimiento de esta noción, tal como se efectúa a finales del siglo XVIII e inicios del XIX? De entrada quiere decir, negativamente, la ruina de la poética. La poética, era el mundo de la verdad que regía las obras en el universo de la representación. El universo

de la representación está gobernado por el doble resorte del principio mimético que hemos recordado: la obra produce una semejanza. Pero también la obra es una semejanza, en tanto que constituye un organismo, un logos, un “viviente”. La *tekhné* de la obra prolonga la naturaleza, la *phusis*, el movimiento que realiza la vida en organismo. Es producción normatizada por esta otra producción que es la *phusis*, potencia común de vida, de organismo y de obra. Frente a ella, la estética pone en su centro ya no la obra, sino el *aisthethon*, lo sentido. De ahí la paradoja que parece marcar originariamente a la estética. Mientras que el desmoronamiento de las normas de la representación rompe de derecho la realeza de la obra, y de la potencia de obra, la estética, por su mismo nombre, anuda la obra a un pensamiento de lo sensible, privilegia el afecto, y un afecto que es el del receptor o del espectador. Sabemos como Hegel regula el asunto al inicio de las *Lecciones sobre la estética*. Declara la palabra como evidentemente impropia, que lleva la marca de una época ya pasada: el tiempo de Burke y de Hume en el que se explicaban las obras a partir de una psicología empírica de la sensación. Pero habiéndose vuelto usual la palabra, poco importa su origen y podemos emplearla sin problemas para designar la teoría de las bellas artes.

Ahora bien, no es de esto de lo que se trata, la palabra no es un anacronismo ni una impropiedad. Estética designa un cambio de perspectiva: cuando el pensamiento de la obra ya no remite a una idea de las reglas de su producción, está subsumida bajo otra cosa: la idea de un sensible particular, la presencia en lo sensible de una potencia que excede su régimen normal, que es y no es del pensamiento, que es del pensamiento devenido otro: del producto que se iguala al no-producto, del consciente que se iguala al inconsciente. La estética hace de la obra la manifestación puntual de una potencia de espíritu contradictorio. La teoría kantiana del genio la define como una potencia que no puede dar cuenta de lo que hace. El *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling fija el paradigma del producto que vuelve equivalentes el consciente y el inconsciente. Hegel hace de la obra la estación del espíritu fuera de sí: el espíritu está presente como animación de la tela o sonrisa del dios de piedra. La obra es un sensible separado de las conexiones ordinarias de lo sensible, vale en adelante como manifestación del espíritu, pero del espíritu en tanto que el mismo no se conoce. La estética nace como modo de pensamiento cuando la obra es subsumida bajo la categoría de un sensible heterogéneo, con la idea de que hay una zona de lo sensible que se separa de las leyes ordinarias del universo sensible y testimonia la presencia de otra potencia. Es esta otra potencia -la potencia de lo que, al igual que lo sensible, sabe sin saber- a la cual se puede dar el nombre de espíritu o, como Deleuze, de “espiritual”. No hay en él determinación más precisa que esta: la idea de una zona de lo sensible calificada por la acción de una potencia heterogénea que cambia el régimen, que hace que lo sensible sea más que de lo sensible, que sea del pensamiento, pero del pensamiento en un régimen singular: del pensamiento otro que él mismo, del pathos que es del logos, de la conciencia que se iguala al inconsciente, del producto que se iguala al no-producto. La estética es el pensamiento que somete la consideración de las obras a la idea de esta potencia heterogénea, potencia del espíritu como llama que ilumina o consume todo.

A partir de ahí, esta potencia en lo sensible del pensamiento que no piensa, puede ser concebida según dos esquemas alternativos. El primero subraya la inmanencia del logos en el pathos, del pensamiento en lo que no piensa. El pensamiento se encarna, se deja leer en lo sensible. Es el modo romántico del pensamiento que va de la piedra y del desierto al espíritu, del pensamiento ya presente en la textura misma de las cosas, inscrito en las estrías del peñasco o de la concha y se eleva hacia formas cada vez más explícitas de manifestación. La segunda, al contrario, capta el espíritu en ese punto de detención donde la imagen se petrifica y remite el espíritu a su desierto. Subraya la inmanencia del pathos al logos, la inmanencia en el pensamiento de lo que no piensa: la “cosa en sí” schopenhaueriana, el sin-fondo, lo indiferenciado o lo oscuro de la vida pre-individual.

La estética hegeliana que ha marcado su distancia con la geología romántica del espíritu, no ilustra menos ejemplarmente el primer movimiento: la obra es la estación del espíritu fuera-de-sí: el espíritu que

falta el mismo en la exterioridad pero, faltando, realiza el logro de la obra, desde la pirámide que busca vanamente contenerlo hasta el poema que lo lleva al límite de cualquier presentación sensible, pasando por el *acmè* del arte griego donde se da su figura sensible adecuada. La estética es la historia de las formas de la coincidencia entre el espacio de la representación artística y el espacio de una presentación del espíritu en sí mismo en lo sensible. La muerte del arte marca el momento en que el espíritu no tiene necesidad, para presentarse en sí mismo, de las formas exteriores de la representación. Esto quiere decir que el espacio de la representación ya no es un espacio de presentación. ¿Entonces, qué deviene? Deviene imagen del mundo, *doxa* platónica o *tontería* flaubertiana. La cuestión de la modernidad estética, la de un arte después de la muerte del arte se formula entonces en los siguientes términos: afirmar la potencia de la presentación artística contra la *doxa* representativa, la potencia del espíritu que se iguala a su otro -la naturaleza, el inconsciente, el mutismo- en las condiciones de una carrera de velocidad con sus máquinas de *doxa*, esas máquinas de imágenes del mundo que hacen de Apolo, ya en tiempos de Hölderlin, el dios de los periodistas; esas máquinas que se llaman periódico o televisión. El programa estético del arte quiere decir entonces: invertir la dirección del espíritu que va del arte a la *doxa*, hacer de la obra la reconquista de lo espiritual perdido en ese movimiento, hacer de lo “espiritual” lo inverso de la potencia clásica de encarnación y de individuación. El destino de la obra se encuentra entonces suspendido en la otra figura de lo “espiritual”: la inmanencia en el pensamiento de lo que no piensa, el sin-fondo de la vida indiferenciada, no-individual, el polvo de los átomos o de los granos de arena; lo pathico bajo lo lógico; lo pathico en su punto de reposo, lo a-pathico.

Entonces, es bajo la forma de tarea o de combate que se presenta el proyecto de igualar la potencia de la obra a la de un sensible puro, de un sensible a-significante. el proceso de des-figuración analizado por Deleuze en la pintura de Bacon es idéntico, por ejemplo, a la limpieza operada por Flaubert, deshaciendo, línea tras línea, las conjunciones gramaticales y las inferencias semánticas que hacen la consistencia ordinaria de una historia, de un pensamiento, de un sentimiento. Esta limpieza tiene una finalidad precisa: igualar la potencia de la frase a la de una sensibilidad que no es la del hombre de la representación, sino la del contemplador devenido el objeto de su contemplación: musgo, piedra o grano de arena. Esta limpieza reemplaza una tontería (la sobresignificación en suma nula de la *doxa*) por otra tontería: la asignificancia de la vida, de lo infinito, la gran ola indiferente que envuelve y abraza a los átomos. Al igual que Proust liga la potencia de la obra a la experiencia de un sensible sustraído a sus condiciones, en el momento del crujido de todos las señales donde dos mundos vienen a acoplarse. Mundo de lo sensible puro, de lo sensible sentido por las piedras, los árboles, el paisaje o el momento de la jornada. Sabemos el ideal del libro soñado por el joven Proust: el libro hecho de la sustancia de algunos instantes arrancados al tiempo, el libro hecho de “gotas de luz”, de la sustancia de nuestros minutos más bellos.

El problema es que con esta sustancia pathica no se escriben libros. Y el libro debe hacerse por construcción de una fábula analógica, de una fábula construida para hacer sentir el mismo afecto de ese puro sensible que quizás piensa pero, seguramente, no escribe. El libro flaubertiano es la construcción intencional de una naturaleza idéntica a la naturaleza increada que no revela ninguna intención. El libro proustiano es la construcción de una intriga orgánica que encierra momentos epifánicos: una fábula del descubrimiento de la verdad -de la verdad pensada según el modelo moderno de la verdad, fijada de una vez por todas por Hölderlin, la verdad como error devenido. La obra moderna toma la figura de un objeto paradójico. Es la inclusión de una verdad estética, de una verdad de lo sensible puro, de lo sensible heterogéneo en una poética aristotélica: la intriga de saber y de fortuna que pasa por la peripecia y el reconocimiento. El libro de Proust presenta esta figura ejemplar de inclusión de un asunto schopenhaueriano -el crujido del mundo de la representación- en una intriga aristotélico-hegeliana de la verdad como devenir del error.

El análisis de Deleuze se inscribe, entonces, en el destino de la estética como modo de pensamiento, en el destino de la obra moderna ligada a ese sensible puro, en exceso respecto de los esquemas de la doxa representativa. Se establece en esas zonas donde la piedad -es decir la simpatía con la vida in-individual- se hace vecina de la locura, de la pérdida de todos los mundos. Deleuze enfrenta la obra moderna como obra contradictoria donde el elemento pathico, el pensamiento-árbol o el pensamiento-piedra, deshacen el orden de la doxa pero donde este elemento pathico esta incluido, rescatado en una organicidad y un logos de tipo nuevo. Él denuncia ese compromiso, intenta anularlo, reconstruir la obra moderna de suerte que siga una sola lógica o anti-lógica. A este respecto es ejemplar el cuerpo a cuerpo con la obra proustiana que le da a su libro una serie, y una serie en la serie. Como si hiciera sin cesar volver a Proust a la pureza de un modelo anti-orgánico. “En vano buscaremos en Proust, nos dice, las banalidades sobre la obra de arte como totalidad orgánica”¹. Quizá se los busque en vano pero se los encontrará. Deleuze, no quiere saber nada de la insistente organicidad del esquema proustiano. No quiere saber nada del devenir del error, de la reunión final de los lados y del equilibrio de los arcos. Vuelve una segunda vez sobre Proust como para destruir lo que había dejado subsistir, para construir el modelo del anti-logos proustiano: la obra hecha de pedazos ensamblados, de cajas y lados no comunicantes. Se trata, para él, en suma, de volver coherente la obra de Proust, de volver a la obra moderna, la obra del tiempo de la estética, coherente consigo misma. De ahí ese combate con la obra, que se emblematiza a su vez en la representación de la obra como combate. Deleuze cumple el destino de la estética suspendiendo toda la potencia de la obra en lo sensible “puro”. Consuma la coherencia de su giro anti-lógico. Queda la pregunta: ¿consumar el destino de la estética, volver coherente la obra moderna incoherente, no es destruir su consistencia, no es hacerla una simple estación sobre el camino de una conversión, una simple alegoría del destino de la estética? Y ¿no sería la paradoja de este pensamiento militante de la inmanencia la de hacer volver sin cesar la consistencia de los bloques de perceptos y de afectos a la tarea interminable de llenar de imágenes la imagen del pensamiento?².

1.- *Proust y los signos*, PUF, p. 138. En español Alianza Editorial.

2.- Una primera versión de este texto fue presentada con ocasión del homenaje a Gilles Deleuze organizado por el Musée du Jeu de Paume el 30 de marzo de 1996 por iniciativa de Christophe Jouanlanne.

El cine del pensamiento o lo virtual como nunca visto.

André Parente

para Raymond y Christa

Deleuze tiene el hábito de agenciar múltiples líneas, saltando de una a otra, haciéndolas bifurcar o reunirse, pero preguntándose siempre por donde debe pasar tal o cual línea, pues la determinación de un problema depende de esto. En su “Carta a Serge Daney: optimismo, pesimismo y viaje”¹, superpone tres líneas distintas para pensar la situación del arte en la sociedad de control: los conceptos de *imagen-movimiento* y de *imagen-tiempo*, los tres periodos del cine descritos por Daney y las finalidades del arte según Aloïs Riegl (embellecer la naturaleza, espiritualizar la naturaleza y rivalizar con la naturaleza²).

Según la primera línea, el cine como enciclopedia del mundo: *¿qué hay que ver detrás de la imagen?* Lo que hay que ver es el mundo como una ventana abierta por el cine que embellece la Naturaleza *aún si el horror hace parte de la imagen*. El montaje es todo el arte del cine y se trata de hacer variar el esquema sensorio-motor integrando centros de indeterminación, componer líneas del universo en una totalidad orgánica, *Anima Mundi*. Pero ese deseo de embellecer el mundo ha sido arrebatado por los totalitarismos hitleriano y hollywoodense que han transformado el Alma del Mundo en un cortejo de autómatas sin alma. El arte de masas, desde entonces, revela ser una programación de esas masas, una reproducción de la vida y de la cultura -como un espectáculo total que culminaría con la guerra en su más grande montaje, en el que la ciudad-cine de Hollywood se sobrepone a la ciudad-teatro de Hitler.

Con la crisis de esta primera línea, el cine deviene pedagogía del mundo: *¿podemos sostener la mirada en lo que de todas maneras vemos?* Es el cine de videntes. Los personajes del cine -el montaje, el relato, los componentes de la imagen- se metamorfosean y desencadenan procesos de espiritualización del mundo al más alto grado de intensidad. Pero la enciclopedia del mundo y la pedagogía de la imagen se derrumban para dar lugar a una profesionalización del ojo: es la televisión como técnica inmediatamente social, como consenso social y técnico que emerge con el fin de las imágenes-tiempo.

Se dibuja una tercera línea, ya no se trata de una ventana de vidrio (detrás de la cual...), ni de un encuadre (en el cual...), sino de un tablero de información *sobre el cual* las imágenes desfilan de manera indiferenciada. *¿Cómo insertarse en las imágenes, desde que su primer plano (fuera campo) es él mismo otra imagen? ¿Cómo pasar entre las imágenes si su intersticio está cristalizado en una imagen-cliché que nos impide ver las que provienen del afuera? ¿Cómo construir un plano de inmanencia, trazar una línea de fuga, si el mundo se ha puesto a hacer cine, impidiéndonos pensar un “afuera” que no sea desde ahora y ya capturado por el cliché?*

1.- La “Carta a Serge Daney: optimismo, pesimismo y viaje” fue publicada en el prefacio al segundo libro de Serge Daney (Serge Daney, *Ciné-Journal*, París, Cahiers du Cinéma, 1986).

2.- Ver A. Riegl, *Grammaire historique des arts plastiques*, París, Klincksiek, 1978. Sabemos que Deleuze hace frecuente referencia a los conceptos de Riegl, en particular al de la función *háptica*, término creado para describir el tocar propio de la vista. Para Deleuze lo *háptico* era como el tercer ojo -como, por ejemplo, la virtualización del color en Bacon y la determinación del plano en Bresson.

Es necesario recordar que Deleuze tenía un gusto por la historia universal. Así al retomar la periodización de Riegl -según la cual la historia del arte se confunde con la historia del pensamiento- es la ocasión para enunciar lo que sólo estaba implícito en *Cine 1 y 2* puesto que ese libro se presentaba como una historia del pensamiento a través del cine. Si es a partir de *El antiedipo* que Deleuze y Guattari proponen diversas periodizaciones que forman una gran cartografía de la subjetividad y de sus múltiples universos (cognitivos, afectivos, sensibles, discursivos)¹, nosotros quisiéramos, por nuestra parte, retomar la línea así trazada y hacerla bifurcar hacia tres puntos de singularidades que pueden permitirnos redistribuir las series.

Primer punto: Del paisaje

En un texto de una gran belleza, titulado *Del paisaje*², Rilke distingue tres tipos de paisaje que nosotros presentaremos como sigue: en la Antigüedad, el *paisaje-cuerpo* tiene por función embellecer la naturaleza; en el Renacimiento, el *paisaje-pathos* espiritualiza la naturaleza; y en la Modernidad, el *paisaje-spatium* aparece como pura plasticidad indiferente a la naturaleza.

En la Antigüedad, el paisaje era una escena vacía, que no existía, y no tenía ningún sentido hasta que no aparecía el hombre para animar la acción serena o trágica de su cuerpo. El paisaje era visto por *la mirada avisada del hombre que relacionaba todo a sí mismo*: desconocía la naturaleza que no cultivaba como su propio cuerpo, *pues el hombre, a pesar de que existía desde hace mucho tiempo, estaba aún demasiado encantado de sí mismo como para llevar su mirada a otras partes*.

Durante el Renacimiento se loaba a los Cielos a través de la Tierra, pero se lo hacía con tanta abnegación que la pintura había devenido un himno a la Naturaleza, *pues la piedad profunda es parecida a una lluvia: termina siempre por caer sobre la tierra de donde se ha elevado, y es una bendición para los campos*. Poco a poco, el paisaje deviene arte, pretexto a la expresión de un sentimiento humano, *parábola de un gozo, de una piedad y de una profundidad humana casi inefables*.

Mas tarde, y de forma imperceptible, el *pathos* se disipa, se extiende, y el paisaje gana en autonomía. El hombre empieza a sentir el paisaje como una cosa distante, diferente de él, como una realidad en la cual no sabría tomar parte y que se encuentra ahí, radicalmente “en el afuera”, una realidad desprovista de todo sentido que le permitía percibirse, una realidad indiferente; sólo entonces el hombre ha conseguido comprenderla. *Y entonces el hombre, más tarde, entra en ese medio, pastor, campesino, o simplemente figura en la profundidad del cuadro, había perdido cualquier presunción y se veía que sólo quería ser una cosa entre las cosas*.

La belleza del texto de Rilke consiste en que consigue describir esta larga transformación del mundo en paisaje como una profunda cartografía de la subjetividad, en un movimiento que nos recuerda el de Deleuze en *Cine 1 y 2*. El paisaje se transforma y se desplaza progresivamente. De accesorio de una acción,

1.- Citamos solamente dos de las periodizaciones realizadas por Deleuze y Guattari. Deleuze distingue, a partir de la obra de Foucault, tres regímenes sociales: sociedad de soberanía, sociedad disciplinaria, sociedad de control. Guattari, por su parte, establece una clasificación de las diferentes eras de los equipamientos colectivos de subjetivación: era de la cristiandad europea, era de la desterritorialización capitalista de los saberes y de las técnicas y era de la información planetaria. Ver al respecto: G. Deleuze, *Foucault*, París, Editions de Minuit, 1986; “Post-Scriptum. Sobre las sociedades de control”, *Conversaciones* (1972-1990), París, Editions de Minuit, 1999; - F. Guattari, “Liminar”, *Cartografías esquizoanalíticas*, París, Galilée, 1989.

2.- Ver R. M. Rilke, “Von der Landschaft”, *Samtliche Werke*, Funfter Band, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1965, pp. 516-522. Se trata de un texto póstumo, probablemente una versión del prefacio del ensayo escrito por Rilke en 1902 sobre los pintores de Worpswede (Fritz Mackensen, Otto Modersohn, Fritz Overbeck, Hans Am Ende y Heinrich Vogeler), donde vivió entre 1900 y 1902.

más o menos dominado por ella, deviene lugar de maravillas, jardín de las delicias, estancia de un estado del alma... Poco a poco el paisaje deviene placer de ojos distraídos, después la impresión y la sensación lo arrastran: de una *imagen-acción* se pasa a una *imagen-afección*, después a un puro *percepto*. Para Rilke el paisaje puro es la única cosa capaz de revelar la naturaleza inhumana sobre la cual se instala el hombre: son los perceptos puros, o los paisajes no-humanos de la naturaleza.

Segundo punto: Alphaville. La Capital del Dolor.

Alphaville es la primera película de Godard que combate el mundo de la información. Se trata de una película serial, virtual, que se realiza bajo tres formas distintas y que nos permite reemplazar la triada deleuziana citada arriba bajo otra forma: la *ciudad/cuerpo*, la *ciudad/naturaleza* y la *ciudad/cerebro*.

A cada serie o a cada línea de la película corresponde una figura geométrica emblemática: la línea, el círculo y la banda de Moebius. Esas figuras se repiten a lo largo de la película bajo la forma de las señalizaciones y los signos gráficos de la ciudad: flechas, círculos, semi-círculos, la letra alpha, el símbolo de lo infinito y el número 8. La película entera - por su montaje, su relato, los movimientos de cámara, sus voces, su sistema de citas¹ -, que se confunde con las funciones geométricas de la linealidad, de la circularidad y de la línea divisoria y replegada al infinito de la banda de Moebius.

La película utiliza tres movimientos de cámara. Los largos *travelings*, las vistas panorámicas circulares y los movimientos brownianos. Los primeros son funcionales y motivados por el espacio, mientras los segundos son puramente formales. Existe un tercer tipo en donde la cámara, como los personajes, cumplen recorridos aleatorios e independientes los unos de los otros, sobre todo al final de la película, cuando Alpha 60 pierde el control de la ciudad, y deviene un sistema de movimientos caóticos, una verdadera coreografía browniana.

Las voces de la película componen una relación triádica compleja, en la que Lemmy Caution cumple el papel de narrador clásico, idéntico a la serie de televisión a la que pertenece la película, desposa un relato lineal. La voz femenina de Natacha asume el rol del narrador en la secuencia en la cual cita los versos de Paul Éluard; interrumpe el carácter secuencial del relato creando una circularidad entre lo dicho y lo mostrado. La voz de Alpha 60 es múltiple. Como Proteo, Alpha es un simulacro: se muestra, se esconde, se esconde mostrándose. Cada una de sus apariciones es una posibilidad de respuesta local y una imposibilidad de respuesta global. Línea quebrada, fractal del relato de Alpha. Proteo es agua, pantera, fuego. Pero ¿quién es Proteo cuando ya no es río y todavía no es ni tigre ni fuego? Al final de *Alphaville*, el despiadado ordenador Alpha 60 cita, con una voz ronca, una frase de Borges que podría ser un inicio de respuesta: *el tiempo es la sustancia misma de la que estoy hecho. El tiempo es el río que me lleva, pero yo soy el río: es el tigre que me desgarrar, pero yo soy el tigre: es el fuego que me consume, pero yo soy el fuego...*².

La voz de Alpha es pura virtualidad y no se confunde con sus múltiples realizaciones: voz de chofer de taxi, voz de conferencista, voz de recepcionista, voz de la máquina. Cuando habla, no es ni lo uno ni

1.- Sobre el sistema de citas creado por Godard en *Alphaville*, y en particular las de la poesía de Paul Eluard, ver la bella disertación de Mariana Otero: *Valeurs de la poésie dans "Alphaville" de Jean-Luc Godard*, disertaciones de maestría, dirigida por Marie-Claire Ropars-Wuilleumier, Universidad de París VIII, 1985.

2.- J.L. Borges, "Nueva refutación del tiempo", en *Obras completas* (1923-1972), Buenos Aires, Emecé Editores, 1974. Recordemos que Godard en *Alphaville*, hace una serie de citas tomadas de ese texto de Borges, entre las que figura la celebre frase de Schopenhauer que afirma que sólo existe el presente: *Nadie ha vivido en el pasado, nadie vivirá en el futuro: el presente es la forma de toda vida*. Sobre la multiplicidad del tiempo y el mito de Proteo, ver M. Serres, *Genèse*, París, Grasset, 1982, pp. 33-36.

lo otro; esta voz, que sólo está más allá porque está en el afuera, en la distancia sin distancia, no puede encarnarse: no puede fijarse en un sustantivo de majestad. Alpha puede tomar prestada la voz de cualquier personaje, o crear la función híbrida del mediador -como cuando interroga a Lemmy Caution; destruye cualquier mediación, siempre es la diferencia-indiferencia que mina el carácter personal de cualquier voz: puro intersticio que prohíbe a la película constituirse como totalidad¹

El título de la película es un tríptico. El primer elemento es *Alphaville*. El segundo es su sub-título: *Una aventura de Lemmy Caution*. En fin, el tercero remite a *Alphaville*, como nombre de una ciudad: *Capital del Dolor*, el libro de Paul Éluard, tan frecuentemente citado y que también aparece en la película.

Alphaville es una película policiaca de serie B -una aventura más de Lemmy Caution, serie televisiva interpretada por Eddie Constantine- en la que parodia los ingredientes: persecución, universo nocturno, fuerza de la fatalidad, flechazo entre el detective-espía y la mujer que podría ser su peor enemigo. *Alphaville* es una película mítica que espiritualiza el mundo del arte. Si remite a un tiempo histórico, en el que el fascismo disciplinario hitleriano se mezcla con los sistemas modernos de control de la ciudad/cerebro, también despliega un tiempo inmemorial en el que emergen los fragmentos del libro de Éluard -*Capital del Dolor*-, aquí y allá, como un tiempo que nunca habría sido presente. En el momento mismo en que el amor es desnudado, en el que las palabras se liberan de la imagen y de la memoria del pasado, la película nos proyecta hacia un tiempo mítico por el hecho de que es la fuente del mito, de la poesía y de la mirada: Como Orfeo, Lemmy Caution rapta a Natacha en la noche de *Alphaville*².

Alphaville también es un relato de ciencia-ficción donde el hombre y la sociedad son desafiados por la alta tecnología: los habitantes de *Alphaville* son autómatas con pensamientos y gestos controlados a distancia por el cerebro electrónico Alpha 60.

Tercer punto: Berlin Cyber City

Los sistemas de realidad virtual son dispositivos de visualización de imágenes de síntesis que traducen todo lo que hace, siente y piensa el espectador en motricidad. Son los entornos sometidos a las coacciones que nacen de los perfeccionamientos de los performances de las acciones militares. La teleología de la búsqueda en el sistema de interfases interactivas tienden a volver más complejos y eficaces los esquemas sensoriales y motores y a aumentar el grado de ilusión de realidad de las interfases. Para el usuario de la realidad virtual, percibir, es actuar virtualmente sobre algo.

El programa de realidad virtual de Monika Fleischmann, en *Berlín, Cyber City*, desplaza el uso dominante de los sistemas de realidad virtual y vuelve posible la imagen-cerebro-ciudad. Se trata de utilizar la realidad virtual para interferir en el proceso de representación del espacio urbano. Ella parte de la constatación de que el Muro de Berlín ha caído, pero que persiste como imagen virtual petrificada. *Berlín, Cyber City* hace coexistir dos imágenes de Berlín: la actual, presente, sin Muro, y la Berlín virtual, petrificada en la memoria. La realidad virtual se produce como una apertura en las imágenes petrificadas que impiden a la gente ver a quienes provienen del Afuera. Todo sucede como en una paramnesia invertida: lo virtual como *nunca visto*. En el caso de la paramnesia, el déjà-vu no es un pasado real que vuelve; el pasado es un puro virtual que la memoria introduce en tiempo real y que no se puede distinguir del presente actual de la percepción.

1.- Se trata de una paráfrasis de lo que Maurice Blanchot llama en “hay” de la narración neutra (M. Blanchot, “La voz narrativa (el “él”, el neutro)” en *La entrevista infinita*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 564-566).

2.- Ver M.-C. Ropars-Wuilleumier, “La forma y el fondo o los avatares del relato”, *Études cinématographiques*, nro. 50/51, 1967.

Lo que el espectador experimenta cuando se libera de una imagen petrificada le hace vivir un acontecimiento en imagen: “Vivir un acontecimiento en imagen, dice Blanchot, no es tener de ese acontecimiento una imagen, ni darle la gratuidad de lo imaginario. El acontecimiento, en ese caso, tiene lugar verdaderamente, y sin embargo ¿tiene lugar ‘verdaderamente’? Lo que llega nos agarra, como nos agarra la imagen, es decir, nos despoja, de él y de nosotros, nos lanza al afuera, hace de ese afuera una presencia donde ‘yo’ no ‘se’ reconoce más”¹

Lo virtual como nunca visto

La paramnesia es un síntoma interesante que nos ayuda a comprender esta situación en la medida en que nos permite captar lo virtual como categoría estética y técnica a la vez. Por ejemplo, en Virilio y en Baudrillard, la tecnología de lo virtual se impone como el último rival de la naturaleza: estética de la desaparición que reemplaza lo real; estética de lo hiper-real que quita su potencial a lo real; agujero negro que aniquila el referente... la velocidad de la electro-óptica, su instantaneidad y su ubicuidad, introducen un desdoblamiento de lo real que equivale a un estado de paramnesia: a lo real actual se añade un real virtual, un real en espejo que lo reemplaza en tiempo real, como una caverna de Platón electrónica². Como si la experiencia de lo real fuese capaz de amenazar la experiencia de lo posible, como si el mundo pudiera ser anestesiado por efecto de la reproductibilidad técnica...

Por todas partes, sucede como si la paramnesia -como deficiencia psico-cerebral, disfunción de las coordenadas del cerebro- hiciera intervenir una indiscernibilidad en el circuito de la linealidad (deslizamiento metonímico) y de la circularidad (deslizamiento metafórico), creando circuitos en rizoma que alteran al lenguaje y al pensamiento, al cuerpo y la tecnología, y producen nuevas funciones emergentes. Las agramaticalidades³ (comprendido el discurso indirecto libre) producen un tartamudeo del pensamiento, que deviene ilógico, alucinatorio, porque se hace pensamiento de otro; el cuerpo pierde el anclaje de lo sensorio-motor y crea posturas y actitudes que expresan un nuevo teatro del pensamiento; la tecnología es desviada de sus coordenadas de control por ciertos disfuncionamientos, e interactúa con nuevos circuitos noéticos y estéticos. El arte moderno encuentra aquí toda la extrañeza de lo real: ¿cómo extraer, en efecto, de las deficiencias del cerebro, del lenguaje, del cuerpo y de la tecnología, la posibilidad de trazar nuevos circuitos de pensamiento?

Hay que recordar que lo virtual es una categoría estética que se presenta siempre como la re-creación de un real inhibido, de un real confundido con sus representaciones dominantes, no dependiente ni de la técnica ni de la tecnología. Los grandes teóricos del cine contemporáneo y de las nuevas tecnologías -a la vez precursores y discípulos de Deleuze-, hacen aparecer los disfuncionamientos de las imágenes emergentes: Serge Daney, con la idea de los *manierismos cinematográficos*⁴ y las convulsiones provocadas por el encuentro cine/imagen electrónica; Raymond Bellour, con la idea de *entre-images*, una hibridación

1.- M. Blanchot, “Las dos versiones de lo imaginario”, en *El espacio literario*, París, Gallimard, 1958.

2.- Sobre la idea de lo virtual como una caverna electrónica, ver “Una imagen virtual, auto-referente”, en *Imagens*, nro. 3, Unicamp, 1994. En ese texto hemos intentado mostrar que existen, por lo menos, tres concepciones diferentes de lo virtual.

3.- Sabemos que en *Crítica y Clínica* (París, Minuit, 1993) Deleuze radicaliza la idea de Proust según la cual toda gran obra está hecha en una especie de lengua extranjera, plena de agramaticalismos, de tartamudeos y de disfunciones capaces de crear nuevas conexiones cerebrales y nuevos agenciamientos colectivos.

4.- Serge Daney, *Devant la recrudescence des sacs à main*, París, Aléas Éditeur, 1991. R. Bellour *Entre-images*, París, Editions de la Différence, 1990. P. Bonitzer, *Décadrages*, París, Éditions de l’Étoile, 1987. J. Aumont, *L’Œil interminable*, París, Librairie Séguier, 1989. N. Burch, *La Lucarne de l’infini*, París, Nathan, 1991.

de técnicas que rompe la frontera de lo analogizable; Pascal Bonitzer, con los *décaldrages*, disfunciones a través de las cuales el cine encuentra la pintura perdida; Philippe Dubois, con su *image-tremblée*, un movimiento de hibridación entre el cine y la fotografía. Cada uno a su manera descubre, detrás de las alianzas que establece el cine con las nuevas imágenes, un nuevo elemento que emerge de las disfunciones del cerebro: un *ojo interminable* (Jacques Aumont), una *lumbera de lo infinito* (Noël Burch) que pueden liberar al pensamiento, con el riesgo de que el sistema de control haga de ese elemento su clínica socio-técnica.

Deleuze permanentemente recrea una estética del cerebro. Apelando a lo que en Kierkegaard y en Nietzsche estremece la moralidad del lenguaje; invistiendo a Leibniz y Bergson para superar la generalidad de la imagen; aproximándose a Foucault y a Blanchot hasta disolver el sujeto del pensamiento... según esta estética, lo virtual no se confunde con lo que, en el pensamiento, funda el lenguaje y sus cadenas significantes, el concepto y sus reglas de significación, el sujeto y sus juegos de poder, la imagen y sus circuitos cerebrales dominantes. Lo importante es detectar las fuerzas de resistencia que puedan hacer doblegar al poder. Ahora bien, lo virtual es una apertura para ese combate, para esa lucha del pensamiento y del lenguaje contra lo que, en el pensamiento y en el lenguaje, es al mismo tiempo poder y servidumbre.

Traducido del portugués al francés por el autor
revisado por Éric Alliez.

Anexos



Nota bibliográfica

En esta nota bibliográfica incluimos únicamente los libros publicados por Deleuze y su respectiva referencia en español. Si el lector desea ampliar esta bibliografía lo remitimos a la bibliografía publicada en la revista "Sé cauto", número 19 y/o a la bibliografía publicada en el Web Deleuze (www.imaginet.fr/deleuze), preparada, documentada y actualizada por Timothy S. Murphy.

Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume (Paris: Press Universitaires de France, 1953).

En Español : Empirismo y Subjectividad (Madrid: Gedisa, 1981) Traducción de Hugo Acevedo. Prefacio por Oscar Masotta.

Nietzsche et la philosophie (Paris: Presses universitaires de France, 1962).

En español: Nietzsche y la filosofía (Barcelona: Editorial Anagrama, 1971) Traducción de Carmen Artal.

La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés (Paris: Presses universitaires de France, 1963).

En Español: Filosofía Crítica de Kant Traducción de Francisco Monge en Deleuze, Spinoza, Kant, Nietzsche (Barcelona: Editorial Labor, 1974).

Le Bergsonisme (Paris: Presses universitaires de France, 1966).

En Español: El Bergsonismo (Madrid: Ediciones Catédra, 1987) Traducción de Luis Ferrero Carracedo.

En Leopold von Sacher-Masoch: Présentation de Sacher-Masoch (Paris: Éditions de Minuit, 1967).

En Español: Presentación de Sacher-Masoch (Madrid: Taurus, 1973) Traducción de A.M. García Martínez.

Différence et répétition (Paris: Presses Universitaires de France, 1968).

En Español: Diferencia y repetición (Gijón: Júcar Universidad, 1988) Traducción de Alberto Cardín. Introducción, Traducción de Miguel Morey. Introducción traducida como "Repetición y Diferencia: Introducción". Traducción de F. Monge en Cuadernos Anagrama 1972.

Spinoza et le problème de l'expression (Paris: Éditions de Minuit, 1968).

En Español: Spinoza y el problema de la expresión (Barcelona: Muchnik Editores, 1975) Traducción de Horst Vogel.

Logique du sens (Paris: Éditions de Minuit, 1969).

En Español: Lógica del sentido (Barcelona: Barral, 1970) Traducción de Ángel Abad. Nueva traducción (Barcelona: Paidós, 1989) de Miguel Morey y Víctor Molina.

Proust et les signes (Paris: Presses universitaires de France, 1970). Extensión y reimpresión de Marcel Proust et les signes (1964). Texto adicionado: capítulo 7, "La Machine littéraire."

En Español: Proust y los signos (Barcelona: Anagrama, 1972) Traducción de Francisco Monge.

-con Félix Guattari: Capitalisme et schizophrénie tome 1: l'Anti-Oedipe (Paris: Éditions de Minuit, 1972). Segunda edición (1973) con la adición de "Bilan-programme pour machines-désirantes" en Minuit 2 (1973.4) como apéndice.

En Español: El Antiedipo (Barcelona: Barral, 1973) Traducción de Francisco Monge. Reimpreso por Ediciones Paidós S.A., Barcelona. Esta es como una segunda edición.

-con Félix Guattari: Kafka: Pour une littérature mineure (Paris: Éditions de Minuit, 1975). Ver 1973.12. En español: Kafka: Por una literatura menor (Mexico: Ediciones Era, 1978) Traducción de Jorge Aguilar.

-con Claire Parnet: Dialogues (Paris: Flammarion, 1977).

En Español: Diálogos (Valencia: Pre-Textos, 1980) Traducción de José Vázquez Pérez.

-con Félix Guattari: Politique et psychanalyse (Alençon: des mots perdus, 1977).

En Español: "Política y Psicoanálisis", Traducción de Raymundo Mier, Ediciones Terra Nova, México, 1980.

--con Carmelo Bene: Sovrapposizioni (Milan: Feltrinelli, 1978). La publicación francesa: Superpositions (Paris: Editions de Minuit, 1979). Contiene "Un manifeste de moins" de Deleuze, pp.85-131.

En Español: "Un manifiesto de menos", Traducción de Gerardo Ramírez, Revista El vampiro pasivo, nro 12, 1994. pp 36.

-con Félix Guattari: Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux (Paris: Éditions de Minuit, 1980).

En Español :Mil mesetas (Valencia: Pre-Textos, 1988) Traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta.

Spinoza: Philosophie pratique (Paris: Éditions de Minuit, 1981). Ampliado y reimpreso de Spinoza: textes choisis (1970); ver 1970.1 . Textos adicionales: capítulo III, "Les Lettres du mal", capítulo V, "L'evolution de Spinoza", y capítulo VI, "Spinoza et nous" (ver 1978.4).

En Español: Spinoza: Filosofía práctica (Barcelona: Tusquets, 1984) Traducción de Antonio Escotado.

Francis Bacon: Logique de la Sensation (Paris: Éditions de la Différence, 1981). Volume I contiene los textos de Deleuze; el volume II contiene las reproducciones de las pinturas de Bacon.

En Español: "Lógica de la sensación", Traducción de Ernesto Hernández, 1993, no publicada.

Cinema-1: L'Image-mouvement (Paris: Éditions de Minuit, 1983).

En Español : La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1 (Barcelona: Paidós, 1984) Traducción de Irene Agoff.

Cinéma-2: L'Image-temps (Paris: Éditions de Minuit, 1985).

En Español : La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2 (Barcelona: Paidós, 1986) Traducción de Irene Agoff.

Foucault (Paris: Éditions de Minuit, 1986).

En Español (Castellano): Foucault (Barcelona: Paidós Studio, 1987) traducción de José Vázquez Pérez.
Prefacio de Miguel Morey.

En Español (Catalan) : Foucault (Barcelona: Editions 62, 1987) traducción de Victor Compta.

Le Pli: Leibniz et le Baroque (Paris: Éditions de Minuit, 1988).

En Español : El Pliegue: Leibniz y el barroco (Barcelona: Paidós, 1989) trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta.

Périclès et Verdi: La philosophie de François Châtelet (Paris: Éditions de Minuit, 1988).

En Español : Pericles y Verdi (Valencia: Pre-Textos, 1989) trad. Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez.

Pourparlers 1972-1990 (Paris: Éditions de Minuit, 1990).

En Español : Conversaciones (Valencia: Pre-Textos, 1995) trad José Luis Pardo.

-con Félix Guattari: Qu'est-ce que la philosophie? (Paris: Éditions de Minuit, 1991). Páginas 106-108 reimpresas como "Péguy, Nietzsche, Foucault" en Amitié Charles Péguy: Bulletin d'informations et de recherches 15:57 (Jan.-Mar. 1992), pp.53-55.

En Español : ¿Qué es la filosofía? (Barcelona: Editorial Anagrama, 1993) Trad. Thomas Kauf.

Critique et clinique (Paris: Editions de Minuit, 1993). Este libro recoge un conjunto de ensayos retomados y revisados para esta edición.

En Español : Crítica y Clínica (Barcelona: Editorial Anagrama, 1996) Trad. Thomas Kauf.

GIORGIO AGAMBEN

Profesor en la Universidad de Verona, autor de *Enfance et histoire*, Payot, 1989; *La communauté qui vient*, Ed. Du Seuil, 1990; *Le Langage et la mort*, Bourgois, 1991; *Moyens sans fin*, Rivages, 1995; *Bartleby ou la Création*, Circé, 1995; *Homo Sacer*, Ed. Du Seuil, 1997.

ÉRIC ALLIEZ

Director de programa del Colegio Internacional de Filosofía y profesor asociado de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro de 1988 a 1996, fundador y director del Colegio Internacional de Estudios Transdisciplinarios, en Brasil. Profesor invitado en la Universidad de Viena y profesor asociado en la Akademie der Bildenen Künste. Ha publicado: *Contretemps. Les pouvoirs de l'argent*, Ed. Michel de Maule, 1988 (con M. Féher, D. Gille, I. Stengers); *Les temps capitaux*, T. I., *Recits de la conquête du temps*, Ed. Du Cerf, 1991 (prefacio de G. Deleuze); *La signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Ed. Du Cerf, 1993 (en español, versión modificada en el libro "Estetica, pensamiento y vida", Revista "el vampiro pasivo", 1997); *De la imposibilidad de la fenomenología. Sobre la filosofía francesa contemporánea*, Vrin, 1995 (en español, Fondo Editorial de la Universidad del Valle, 1998); *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Ed. Synthélabo, 1996.

PASCALE CRITON

Compositor y musicólogo, encargado de las investigaciones en el IRCAM (1989-1991) y en el Laboratorio de Ondas y Acústica ESPCI (1993-1997). Miembro del comité de redacción de la revista *Chimères*. Último texto: Introducción a *La Loi de la pansonorité* de Ivan Wyschnegradsky, Génova, Contrecamps, 1996.

LAYMERT GARCIA DOS SANTOS

Director de conferencias en el instituto de filosofía y ciencias humanas de la Universidad de Campinas (UNICAMP, Brasil); miembro del Consejo de dirección de la comisión pro-Yanomami (CCPY); autor de muchos libros y ensayos entre los que se cuenta *Tempes de ensaio*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1989.

MICHAEL HARDT

Profesor asistente en la Universidad de Duke (USA). Autor de: *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; y, con Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critic of State-Form*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

DAVID LAPOUJADE

Agregado y doctor en filosofía, profesor en la Universidad de París-X Nanterre. Ha publicado: "Les flux intensif de la conscience chez William James", *Philosophie*, n. 46; *William James. Empirisme et pragmatisme*, PUF, 1997.

GÉRARD LEBRUN

Profesor en la Universidad de Aix-en-Provence. Ha publicado: *Kant et la fin de la métaphisique*, Armand Colin, 1970; *La patience du Concept*, Gallimard, 1972; *O Avesso da Dialética*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1988. Autor de numerosos artículos, tales como: “Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les choses*” en *Michel Foucault philosophe*, Ed. du Seuil, 1989.

JEAN-CLET MARTIN

Doctor en filosofía, autor de: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, 1993; *Ossuaries. Anatomie du moyen-âge roman*, Payot, 1995; *L'image virtuelle*, Kimé, 1996.

JEAN-LUC NANCY

Profesor de filosofía en la Universidad de Strasbourg. Ha publicado, entre otros: *The birth to presence*, Stanford University Press, 1992; *Les sens du monde*, Galilée, 1993; *Les Muses*, Galilée, 1994; *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996; *Hegel, L'inquiétude du négatif*, Hachette, 1997; *La naissance des seins*, Collection 222, 1997.

ANDRÉ PARENTE

Profesor de la Universidad Federal de Río de Janeiro donde dirige el programa de enseñanza e investigación “Comunicación y Tecnología de la imagen”. En 1987 sustento su tesis de doctorado del Departamento de Cine de la Universidad París VIII, bajo la dirección de Gilles Deleuze (*Narrativité et non-narrativité filmiques*). Ha dirigido dos obras colectivas: *Yasujiro Ozu: o extraordinario cineasta do cotidiano e Imagem máquina. A era das tecnologias do virtual*.

PETER PÁL PELBART

Profesor de filosofía en la Universidad Católica de Sao Paulo, trabaja en terapia con psicóticos en un hospital de día. Ha publicado: *Da clausura do fora ao fora da clausura*, Sao Paulo, Brasiliense, 1989; *A Nau do tempo-rei*, Sao Paulo, Imago, 1994.

BENTO PRADO Jr.

Profesor en la Universidad de Sao Paulo (1960-69); agregado de investigación en el CNRS (1969-1974); Profesor en la Universidad Católica de Sao Paulo (1975-1977); profesor en la Universidad de Sao Carlos desde 1977. Ha publicado: *Presença e Campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, Sao Paulo, Edusp, 1989; *Alguns Ensaio: filosofia, literatura, psicanálise*, Sao Paulo, Ed. Max Limonad, 1985.

JOHN RAJCHMAN

Enseña en el Massachusetts Institute of Technology (MIT), miembro del comité de redacción de numerosas revistas de arte y arquitectura (*Artforum, Any...*). Entre sus libros traducidos al francés están: *Michel Foucault. La liberté de savoir*, PUF, 1987; *L'erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, PUF, 1994; editor, junto con C. West, de *La pensée américaine contemporaine*, PUF, 1991. De próxima publicación en inglés: *Gilles Deleuze. The philosophy* (Cambridge University Press); *Brain-City. Diagram and diagnosis* (Monacelli); y, con E. Balibar, *French philosophy since the war* (The New Press).

JACQUES RANCIÈRE

Profesor de estética en el departamento de filosofía de la universidad París VIII. Últimas publicaciones: *Les noms de l'histoire. Essai poétique du savoir*, Le seuil, 1992; *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995; *Mallarmé. La politique de la sirène*, Hachette, 1996; *La nuit des prolétaires. Archives du*

rêve ouvrier, reedición Poche Pluriel, 1997; *Arrêt sur histoire* (con J.-L. Comolli), Ed. del Centro Georges Pompidou, 1997.

RENÉ SCHÉRER

Filósofo, profesor emérito en la Universidad de París VIII. Autor de obras sobre comunicación, fenomenología, la infancia, y Charles Fourier. Últimas obras: *Pari sur l'impossible*, PUV, 1989; *Zeus hospitalier*, Armand Colin, 1993; *Utopies nomades*, Séguier, 1996.

ISABELLE STENGERS

Filósofo, profesor en la Universidad Libre de Bruselas. Últimas obras: *Cosmopolitiques* (7 volúmenes), La Découverte et Les empêcheurs de penser en rond, 1997/1998; *Sciences et pouvoir*, La Découverte, 1998.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Antropólogo, profesor de antropología social en el Museo Nacional desde 1978; Tinker visiting professor en la Universidad de Chicago (1991); Simon Honorary Professor de la Universidad de Manchester (1994); investigador invitado del École des Hautes Études en Sciences Sociales y del Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de la Université de Paris X (1986, 1987, 1989, 1995). Autor, entre otros trabajos, de: *From The Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society* (University of Chicago Press, 1992). Investigaciones etnológicas en la amazonía indígena desde 1975.

FRANÇOIS WAHL

Antiguo director de la colección *L'ordre philosophique* en las Ed. du Seuil. Ha publicado recientemente: *Introduction au discours du tableau*, Ed. du Seuil, 1996.

FRANÇOIS ZOURABICHVILI

Agregado en filosofía, encargado de curso en la Universidad de París VIII. Ha publicado *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, 1994.